Hermann Ulrici's Gotteslehre.

Ein Beitrag zur Geschichte der Religionsphilosophie.

Inaugural-Dissertation

verfasst und der

Hohen philosophischen Fakultät

der

Kgl. bayr. Julius-Maximilians-Universität Würzburg

zur

Erlangung der Doktorwürde

vorgelegt von

Johann Ev. Schweiker

aus

Berletzhof, B.-A. Parsberg, Oberpfalz, Bayern.

ACAD. LUGD. BAT. BIBL.

Würzburg 1905.

Druck der Bonitas-Bauer'schen k. b. Hofbuchdruckerei.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41507206_0065

Inhalt.

Einleitung . . . .

I. Teil.

Ulrici's Gottesbeweise.

I. Abschnitt. Kosmologische Beweise.

a) Beweis aus der Bedingtheit der Atome.
b) Beweis aus dem Prinzip der Centralisation.
c) Beweis aus der unter den Atomen stattfind. Anziehung.
d) Beweis aus der örtlichen Bewegung der Aetheratome.
e) Beweis aus den Naturgesetzen und der Naturordnung.
f) Beweis aus der Zweckmässigkeit in der Welt.

II. Abschnitt. Psychologische Beweise.

a) Erkenntnistheoretischer Beweis.
b) Logischer Beweis.
c) Ethischer Beweis.

II. Teil.

Ulrici's speculative Erörterung der Gottesidee.

I. Abschnitt. Inhalt der Gottesidee.

1. Cap. Die Selbstsetzung Gottes und die Schöpfungstat.
a) Die Selbstsetzung Gottes.
b) Die Schöpfungstat Gottes.

2. Cap. Die Beziehungen des Schöpfers zur tatsächlichen Schöpfung.

A. Die absoluten Eigenschaften Gottes in ihrem Verhältnis zur Welt.

§ 1. Gottes Immanenz und Transscendenz.

§ 2. Die Absolutheit (Unabhängigkeit) Gottes.

§ 3. Ewigkeit und Unendlichkeit Gottes.

§ 4. Absolute Freiheit Gottes.

B) Das Verhältnis Gottes zur Welt unter dem Gesichtspunkte sinnlicher und logischer Kategorien.

§ 1. Raum und Zeit in Gott.

§ 2. Gott als Ganzes.

§ 3. Inneres und Äusseres Gottes.

§ 4. Gott als absolute Substanz.

§ 5. Gott als absolute Tätigkeit, Grund und Ursache.

§ 6. Gott als Zwecksetzer, Mittel und Endursache.

§ 7. Gott als absol. Begriff und absol. Idee.

C) Die ethischen Beziehungen Gottes zur Welt.

§ 1. Schöpfungsmotiv, Weltziel und dessen Realisierungsmodus.

§ 2. Das Übel in der Welt.

§ 3. Die Führung der Menschheit durch Gott.

§ 4. Die Liebe als ethische Wesenheit Gottes.

II. Abschnitt. Ursprung der Gottesidee.

Schluss . . . .

Hermann Ulrici's Gotteslehre.

Einleitung.

Dass etwas existirt, wird von keinem Vernünftigen bezweifelt. Auch der extremste Subjektivist, der jegliche Objektivität leugnet, gibt zu, dass wenigstens sein leugnendes Denken existire. So gewiss es nun aber auch ist, dass etwas existirt, so schwer ist die dem philosophierenden Geiste sich aufdrängende Frage zu beantworten: Wodurch existirt, was existirt? Woher sind die Dinge? Haben sie den Grund ihres Wesens und ihrer Existenz in sich selbst, oder sind sie von einem anderen höheren Wesen nach Inhalt und Dasein bestimmt und bewirkt? Mit anderen Worten: Ist der Grund der Welt ein innerweltlicher oder ein überweltlicher?

Diese Frage weist auf das tiefste Thema der Welt- und Menschengeschichte hin, dem gegenüber alle anderen philosophischen Materien von untergeordneter Bedeutung sind.

Aber sie wurde und wird von den Philosophen nicht übereinstimmend beantwortet! Die einen sagen, das Universum sei von einem überweltlichen Wesen erschaffen (Theisten und Deisten), die anderen dagegen behaupten, dass die Welt in und durch sich selbst gründe (Materialisten und Pantheisten).

Die Geschichte der Philosophie lehrt, dass jede der genannten Weltanschauungen ihre zahlreichen und wissenschaftlich hochstehenden Vertreter hat; sie zeigt aber auch, dass das Ansehen einer jeden in den verschiedenen Zeitperioden verschieden war.

So wurde zu Anfang bis in die Mitte des vorigen Jahrhunderts der Pantheismus gerade von den grössten der damaligen Philosophen auf's eifrigste verfochten. Wir erinnern nur an J. G. Fichte, an Schelling in seiner ersten Periode, und ganz besonders an Hegel und Schopenhauer; die beiden Letzteren haben ihr philosophisches Grundprinzip zu grossartigen Systemen ausgebildet und dürfen daher wohl mit Recht als die überragenden Gipfel der pantheistischen Spekulation angesehen werden.[1])

Diese Richtung wurde jedoch bereits in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts von dem auf naturwissenschaftliche Forschungsergebnisse sich stützenden Materialismus in den Hintergrund gedrängt; Männer wie Moleschott, Vogt, Ludw. Büchner waren energische Vertreter der materialistischen Weltauffassung.

Gleichzeitig mit dem Materialismus war auch der (christliche) Theismus bemüht, sich wieder Anerkennung zu verschaffen. Letzterer stellte sich die Aufgabe, einerseits die Unhaltbarkeit des Pantheismus und des Materialismus aufzuzeigen, andrerseits seine eigene Weltanschauung positiv zu begründen. Zu diesen Theisten zählt neben Jacobi, Baader, Herbart, Günther, Weisse, J. H. Fichte auch der Philosoph, dessen Gotteslehre wir in der vorliegenden Schrift darzustellen und zu würdigen versuchen werden — Hermann Ulrici.

Hermann Ulrici (geb. 1806, seit 1834 Professor in Halle, gest. 1884) war Ästhetiker und Philosoph im engeren Sinne. In ersterer Eigenschaft schrieb er eine „Geschichte der hellenischen Dichtung" (Berlin 1835), ferner „Über Shakespeare's dramatische Kunst" (Leipzig 1868, 3. Aufl.) u. a. kleinere Abhandlungen. Von seinen wichtigeren philosophischen Schriften seien genannt: „Über Prinzip und Methode der

[1]) cf. Ed. v. Hartmann, Geschichte der Metaphysik 2. Bd. p. 270.

Hegel'schen Philosophie" (Halle 1841), „Das Grundprinzip der Philosophie" (Leipzig 1845—46), „System der Logik" (Leipzig 1852), „Glauben und Wissen" (Leipzig 1858), „Compendium der Logik" (Leipzig 1860, 2. Aufl. 1871), „Gott und die Natur" (Leipzig 1861, 3. Aufl. 1875), „Gott und der Mensch" (Bd. I „Leib und Seele", Leipzig 1866, 2. Aufl. 1874, Bd. II „Grundzüge der praktischen Philosophie" 1873).

Die Hauptdisziplinen, mit denen sich Ulrici in seinen philosophischen Schriften beschäftigte, sind Kategorienlehre, Naturphilosophie und Psychologie. In seiner Kategorienlehre knüpft er an Hegel, Weisse, J. H. Fichte und Trendelenburg an, in seiner Naturphilosophie und Psychologie stützt er sich auf J. H. Fichte's Anthropologie und Lotze's Mikrokosmus.

Das Facit aus seiner Kategorienlehre, Naturphilosophie und Psychologie sucht er in seiner Gotteslehre zu ziehen.[1])

Bei diesen religionsphilosophischen Erörterungen war es sein Bestreben, besonders auf der Grundlage naturwissenschaftlicher Ergebnisse eine theistische Weltanschauung zu begründen. Hauptsächlich in seinem Werke: „Gott und die Natur" gibt Ulrici — sozusagen ex professo — eine ziemlich breit angelegte Darstellung seines Theismus und zwar in der Anordnung, dass er sich zuerst mit den Gottesbeweisen befasst, und dann Inhalt und Ursprung der Gottesidee erörtert.

Diese Einteilung wollen auch wir in unserer Abhandlung über seine Gotteslehre beibehalten.

I. Teil.

Ulrici's Gottesbeweise.

Der Theismus ist diejenige Weltanschauung, die besagt, dass es ein höchstes, persönliches, geistiges Wesen, einen

[1]) cf. Ed. v. Hartmann a. a. O.

$\Theta\varepsilon\acute{o}\varsigma$, gebe, welcher der Schöpfer, Erhalter und Lenker der Welt sei.

Will diese Anschauung wissenschaftliches Ansehen geniessen, so ist es selbstverständlich, das sie einer rationellen Begründung nicht entbehren kann. Es wird daher stets eine Hauptaufgabe des Theismus bilden, in erster Linie das Dasein eines persönlichen Gottes nachzuweisen. Sonach sind die Gottesbeweise ein hochwichtiges Kapitel in der Philosophie des Theismus.

Diesen Standpunkt vertritt auch Ulrici. Er sagt in seiner Einleitung zu „Gott und die Natur", Gottesbeweise seien zur Stütze des Gottesglaubens unabweislich notwendig, weil sonst der Gottesglaube eine willkürliche, subjektive Annahme wäre. Der Gottesglaube müsse ein wissenschaftlicher Glaube sein und ein solcher sei er nur dann, wenn er auf objektiven Gründen ruhe. Diese objektive Begründung des religiösen Glaubens hätten die Gottesbeweise zu leisten. Doch stellt Ulrici an die Beweiskraft letzterer sehr bescheidene Ansprüche, er verlangt nämlich von den Gottesbeweisen nicht, dass sie apodiktische Gewissheit gewähren. Die Gottesbeweise, meint er, schlössen nicht die Möglichkeit aus, dass die Weltprobleme auch anders, als auf theistische Art, erklärt werden können, sie sollen nur grössere Wahrscheinlichkeit nicht aber volle Gewissheit und Evidenz bewirken.[1])

Gegenüber dieser Ulrici'schen Auffassung müssen wir bemerken: Ein Beweis, durch den nicht stricte, d. i. mit voller Gewissheit und Evidenz bewirkender Denknotwendigkeit, etwas dargetan wird, ist kein Beweis und man ist nicht berechtigt, demselben den Namen „Beweis" zu geben.

---

[1]) 3. Aufl. p. 8—9.

Von diesem unschwer einleuchtenden Grundsatze werden wir uns auch bei der Beurteilung der Gottesbeweise Ulrici's leiten lassen.

Man kann sämtliche Gottesbeweise, die der Theismus anführt, in zwei Hauptgruppen scheiden: in kosmologische, die aus der Betrachtung der Aussenwelt, und in psychologische, die aus der Betrachtung der Innenwelt gewonnen werden. Nach diesem Prinzip teilen wir auch die Ulricischen Gottesbeweise ein.

I. Abschnitt.

Ulrici's kosmologische Beweise.

Es sind deren sechs:

a) Beweis aus der Bedingtheit der Atome.
b) Beweis aus dem Prinzip der Centralisation.
c) Beweis aus der unter den Atomen stattfindenden Anziehung.
d) Beweis aus der örtlichen Bewegung der Ätheratome.
e) Beweis aus den Naturgesetzen und der Naturordnung.
f) Beweis aus der Zweckmässigkeit in der Welt.

a) Beweis aus der Bedingtheit der Atome.

Wir haben schon erwähnt, dass Ulrici mit Vorliebe naturwissenschaftliche Lehren zur Konstruirung von Gottesbeweisen heranzieht. Dies zeigt schon sein erster Beweis.

In diesem Beweise stellt sich Ulrici auf den Standpunkt der Atomistiker und explicirt:

Die Naturwissenschaft lehrt, dass die Materie bis in's Kleinste gegliedert, geteilt ist. Die kleinsten, nicht mehr zerlegbaren Teile, aus denen die Materie zusammengesetzt ist,

bezeichnet man als Atome.[1]) Die Atome sind also die kleinsten Bestandteile der Materie und nur als Teile existiren sie. Wenn sie aber nur als Teile Existenz haben, so sind sie in ihrem Dasein von einander abhängig. Was von einander abhängig ist, ist gegenseitig bedingt. Was bedingt ist, ist nicht zugleich unbedingt, absolut.[2]) Daher setzen die in ihrer Existenz durch einander bedingten Atome ein Absolutes = Gott voraus, welches sie erschaffen hat.[3]) Ulrici formulirt, seine Ausführungen zusammenfassend, folgenden Syllogismus:

„Alle Bedingtheit setzt eine Bedingung voraus, die als solche unbedingt ist.

Die Atome sind gegenseitig durch einander bedingt. Die Bedingung dieser gegenseitigen Bedingtheit kann nicht in ihnen selbst liegen, weil sonst das Bedingte zugleich (an sich selbst) ein Unbedingtes sein müsste. Folglich setzt das Dasein der Atome ein Unbedingtes voraus, das als Grund ihrer Bedingtheit zugleich der Grund ihrer Existenz ist.“[4])

Dieser Ulrici'sche Gottesbeweis hat auf den ersten Blick etwas Bestechendes; aber, genauer besehen, erweist er sich als hinfällig.

Worauf es im vorstehenden Gottesbeweise ankommt, ist die Behauptung, dass die Atome zu ihrem Dasein sich gegenseitig bedingen. Diese Behauptung muss, wenn sie das Fundament eines strikten Gottesbeweises bilden soll, vorerst als unzweifelhaft richtig erwiesen werden. Allein fürs erste möchten wir daran erinnern, dass der Atomismus, ebenso wie sein Gegner, der Dynamismus, keine bewiesene Theorie ist!

---

[1]) „Gott und die Natur“ 3 Aufl. p. 426;
[2]) Ibid. 447—48.
[3]) Ibid. p. 450.
[4]) Ibid. p. 450.

Doch zugegeben, die Atome seien die kleinsten Bestandteile der Materie und kommen erfahrungsgemäss nur als Teile vor, was gibt uns das Recht, zu behaupten, dass sie nur als Teile **existiren** können? Wohl bedingen sich — nach Aussage des Atomismus — die Atome im gegenwärtigen Weltzustande zur Bildung der Materie; dass sie sich zu ihrer gegenseitigen Existenz bedingen, ist nicht nachweisbar. Wäre es denn, um einen Vergleich zu gebrauchen, logisch und tatsächlich richtig, zu behaupten, dass die Ziegelsteine, die sich gegenseitig zum Bau und Bestand eines Gebäudes bedingen und so sich als Bestandteile des Gebäudes charakterisiren, sich auch zu ihrer eigenen Existenz, zu ihrem eigenen Bestand gegenseitig fordern? Analog sind die Atome wohl zur Herstellung der Materie gegenseitig von einander abhängig, sind gleichsam deren Bausteine; aus diesem Umstande kann jedoch nichts bezüglich der Existenz der Atome abgeleitet werden. Es ist möglich, dass die Atome nur als Teile existieren können; aber daraus, dass sie in der gegenwärtigen Ordnung der Dinge nur als Teile auftreten, kann nicht in logisch berechtigter Weise gefolgert werden, dass sie nur als Teile zu existieren vermögen. —

Sonach ist der in Frage stehende Gottesbeweis Ulrici's nicht stringent, also in Wirklichkeit kein Gottesbeweis!

b) Beweis aus dem Prinzip der Centralisation.

Ebensowenig vermögen wir den Gottesbeweis Ulrici's anzuerkennen, dessen Grundlage das naturwissenschaftliche Prinzip der Centralisation bildet. Genanntes Prinzip spielt bekanntlich bei Bildung der drei Aggregatzustände der Körper, weiterhin bei der Krystallisation, bei der Kugelformation der flüssigen Körper und bei den organischen Bildungen eine hervorragende Rolle.

Ulrici argumentirt also:

Wie kommt es, dass sich in gewissen Formationen der Natur Mittelpunkte finden? Es lässt sich doch in Wirklichkeit kein Atom oder Molekül nachweisen, das die besondere Fähigkeit besässe, als ein Centrum zu wirken! Legt man aber allen Atomen die Eigenschaft der centralisierenden Tätigkeit bei, so würde in Wirklichkeit gar keine Centralisation stattfinden, da letztere ja nur dadurch zustande kommt, dass unter vielen blos ein Atom die centralisirende Tätigkeit ausübt.[1])

„Sonach aber kann die prinzipiell herrschende Centralisation ihren Grund nur in einer über den Atomen waltenden, selbst centralisirend wirkenden Kraft haben, welche entweder selber unmittelbar die centralisirende Tätigkeit vollzieht, oder sie mittelst einzelner bevorzugter Atome ausübt, oder letztere mit dem Vermögen centralisirender Wirksamkeit ursprünglich ausgestattet hat, — d. h. diese über oder mit den Atomen wirkende Kraft kann keine physische, sondern nur metaphysische Kraft sein".[2])

Bei diesem Ulrici'schen Gottesbeweise handelt es sich um die Frage: Müssen wir, durch Logik und Tatsachen gezwungen, eine metaphysische Kraft zur Erklärung der Centralisation annehmen, oder wäre es auch noch möglich und denkbar, dass dies fragliche Phänomen durch physische Kraft bewirkt wird?

Eine metaphysische Kraft würden wir nur dann anzunehmen genötigt sein, wenn wir bereits eine allseitige und gründliche Kenntnis der Natur, ihrer Gesetze und Kräfte besässen und trotz dieses Wissens nicht imstande wären, die Centralisation durch eine physische (natürliche)

[1]) Ibid p. 479—80.

[2]) Ibid p. 480

Kraft zu erklären. Weil aber tatsächlich unsere Naturkenntnisse noch lückenhaft sind, so müssen wir auch die Möglichkeit zugeben, dass die Centralisation einen physischen Grund habe. Und damit gestehen wir zugleich die Unmöglichkeit ein, eine metaphysische Kraft als einzigmöglichen Erklärungsgrund für die Centralisation dartun zu können.

Übrigens würde es, falls wir auch logisch gezwungen wären, eine metaphysische Kraft als Erklärungsgrund für die Centralisation zu postuliren, immer noch fraglich bleiben, ob diese Kraft eine innerweltliche (immanente) oder eine überweltliche (transmundane, transscendente) sei.

Ergo ist auch dieser Gottesbeweis Ulrici's nicht stringent! Allgemein sei hiebei noch bemerkt: Alle gesetzmässig verlaufenden Vorgänge in der Natur müssen ihre natürlichen Ursachen haben. Von diesem Grundsatze geleitet nehmen die Naturforscher auch ohne Weiteres eine natürliche Kraft (Grund) für die Centralisation an, wie sie ebenso, um die Bewegung der Planeten zu erklären, bestimmte natürliche Kräfte — annehmen. Ohne die Richtigkeit des genannten Grundsatzes wäre eine Naturwissenschaft überhaupt unmöglich; denn diese Wissenschaft würde ihren Zweck nicht erfüllen können, der bekanntlich darin besteht, für natürliche d. h. in der Natur vorkommende Erscheinungen natürliche Ursachen aufzusuchen.

c) Beweis aus der unter den Atomen stattfindenden Anziehung.

Wie die Centralisation, so ist auch die unter den Atomen herrschende Anziehung eine in der Naturwissenschaft als unbestreitbar geltende Tatsache. Man spricht von chemischer Affinität, Cohäsionskraft, magnetischen, elektrischen Attraktionskräften u. s. w.

Wie ist nun diese Erscheinung der Anziehung zu erklären?

Ulrici philosophirt hierüber folgendermassen: Die Anziehung findet über Entfernungen hin statt. Es ist aber undenkbar, dass ein Atom über sich hinauswirkt, da ja keine Kraft sich von dem Stoffe, dem sie inhärirt, losmachen kann.[1]) Der leere Raum vermag ebenfalls nicht Vermittler der unter den Atomen stattfindenden Kraftwirkung zu sein. Denn der leere Raum, rein als solcher, ist ja „die Ausdehnung von Nichts zu Nichts", das „caput mortuum der Abstraktion".[2]) Wie kann man ihm eine vermittelnde Tätigkeit zuschreiben?!

„Sonach drängt sich uns von allen Seiten die Annahme einer allgemeinen Kraft auf, welche . . . . alle Wirkung von Atom zu Atom, von Körper zu Körper vermittelt".[3]) Diese Kraft kann selbstverständlich nicht „atomistisch geteilt" sein, weil sie ja sonst nach den obigen Darlegungen sowenig wie die aus Atomen bestehenden Körper Vermittlerin von Kräftewirkungen sein könnte. Sie ist vielmehr als eine schlechthin continuirliche Kraft zu denken. Als solche ist sie nicht etwa zwischen den Körpern oder umschliesst dieselben blos; — „denn damit wäre ihre Continuität in sich gebrochen und jedes Atom (zufolge seiner Widerstandskraft gegen jedes ihm äusserliche Sein) von ihr getrennt, d. h. sie vermöchte wiederum nicht die oben dargelegten Funktionen zu vollziehn", — sondern sie durchdringt alle Stoffmassen. Sonach ist sie „allgegenwärtig und unendlich (unbegränzt)".

Und weil sie nicht atomistisch-materiell ist, so ist als immateriell zu bezeichnen. In dieser letztgenannten Eigenschaft liegt der Grund, der den Einwand widerlegt, dass von einer das Körperliche, Materielle durchdringenden Kraft keine Rede sein könne, weil ja die Körper undurchdringlich

[1]) Ibid. p. 482.
[2]) Ibid. p. 483.
[3]) Ibid. p. 484.

seien. Die Widerlegung lautet: Das Materielle ist nur gegenüber Materiellem undurchdringlich, nicht aber gegenüber Immateriellem.[1])

„So schwierig es sein mag, — fährt Ulrici weiter — sich von einer solchen Kraft eine klare Vorstellung zu bilden, — wir müssen dennoch eine solche Kraft als notwendige Voraussetzung alles Geschehens, aller Bewegung und Wirksamkeit in der Natur denken. Ja wir müssen sogar den noch schwierigeren Versuch machen, uns diese Kraft nicht nur als Vermittlerin aller Tätigkeiten und Wirkungen der Naturkräfte, sondern auch als Grund und Voraussetzung (Urheberin) der Existenz derselben denken.“[2])

Und nun führt Ulrici seinen Gottesbeweis also weiter: Alle Naturkräfte wirken nur unter bestimmten Bedingungen; ihre Tätigkeit ist mithin eine bedingte. Eine bedingte Tätigkeit setzt aber eine unbedingte Tätigkeit voraus. Diese unbedingte Tätigkeit gibt den bedingten Kräften ihre Richtung. „Und da eine Bewegungskraft ohne bestimmte Richtung keine Bewegungskraft wäre, weil sie keine Bewegung ausführen könnte, so folgt weiter, dass die motorischen Kräfte der Natur eben damit, dass ihnen ihre Richtung bestimmt werde, erst zur Existenz gelangen.“[3])

Diese existenzschaffende Kraft ist natürlich jene alle Tätigkeiten der Naturkräfte vermittelnde immaterielle Kraft.

Zu dem gleichen Resultat, dass nämlich die fragliche immaterielle Kraft Schöpferin der natürlichen Kräfte sei, kommt man nach Ulrici auch, wenn erwogen wird, dass ja im Gebiete der Kraft und Tätigkeit die Bedingung zur Ursache wird. Darnach ist bedingte Tätigkeit bedingte

---

1) Ibid. 484—85.

2) Ibid. p. 485.

3) Ibid. p. 485—86.

Ursache und unbedingte Tätigkeit, auf die alle bedingten= natürlichen Tätigkeiten hinweisen, undedingte Ursache.[1])

Ueber diesen vorstehenden Beweis möchten wir uns folgende Bemerkungen gestatten:

Wie die Naturwissenschaft für die in den vorausgehenden Erörterungen besprochene Centralisation eine natürliche Ursache annimmt, so auch für die in der Natur herrschende Anziehung; sie spricht von natürlichen Fern- und Nahekräften. Damit also Ulrici's Meinung von dem übernatürlichen Charakter der Anziehungsursache sich als richtig, als eine notwendige Schlussfolgerung erweise, müsste die entgegengesetzte Annahme als falsch dargetan werden. Dies ist aus den beim zweiten Ulrici'schen Gottesbeweis bereits angeführten Gründen unmöglich

Daher ist auch der dritte Ulrici'sche Gottesbeweis nicht stringent!

Hiebei möchten wir nicht unerwähnt lassen, dass Ulrici durch seine im obigen Beweis aufgestellte Behauptung, „dass diese absolute Ursache (also Gott) alle Wirkungen der Dinge auf einander, alles Geschehen in der Welt tatsächlich vermittelt, dass also schlechthin Nichts in der Natur geschieht ohne ihre Mitwirkung und Mitbetätigung," das Prinzip der natürlichen Kausalität leugnet. Denn dies besagt: Jede natürliche Wirkung geht unmittelbar (unvermittelt) aus ihrer natürlichen Ursache hervor. Ulrici schaltet zwischen der natürlichen Ursache und ihrer Wirkung eine übernatürliche vermittelnde Kraft (Gott) ein und negiert so den direkten Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung.

Nach seiner Auffassung wäre also der natürliche Kosmos (die Welt) ein System, in welchem die natürlichen Ursachen nur durch eine übernatürliche Ursache ihre natürlichen

[1]) Ibid. p. 486.

Wirkungen hervorbringen könnten! Man wird hier unwillkürlich an den Occasionalismus des Malebranche erinnert. Nur scheint uns der Occasionalismus insofern philosophisch höher als die Ulrici'sche Hypothese zu stehen, als er gar keine natürlich wirkende Ursächlichkeit annimmt, sondern alles in der Welt durch Gott, als der alleinigen causa efficiens, tun lässt.

Schliesslich möchten wir uns noch dahin äussern, dass es dem Theismus und insbesondere der Weisheit und Macht Gottes weit mehr, ja allein entspricht, wenn die geschaffene Natur vermöge der in ihr liegenden geschaffenen Kräfte sich selbst regulirt und im Getriebe erhält, als wenn hiezu das beständige Eingreifen einer übernatürlichen Kraft nötig wäre. Ein schlechter Uhrmacher fürwahr, von dessen unablässigem Mitwirken die Funktionen seiner Uhren abhängig wären! —

d) Beweis aus der örtlichen Bewegung der Ätheratome.

Vermag sich Ulrici die Naturtatsachen der Centralisation und der Attraction nicht aus natürlichen Ursachen zu erklären, so auch nicht das Phänomen der Bewegung der Ätheratome.

Die Naturwissenschaft lehrt, dass Licht und Wärme nichts anderes als bestimmte Schwingungen des Äthers sind. Nun stammt alles Licht und jegliche Wärme der Erde von der Sonne und es fragt sich daher, wodurch die Sonne jene Bewegungen erhalten hat, vermöge welcher sie leuchtet und wärmt. Offenbar nicht aus sich selbst; denn Atome vermögen — nach der Lehre der Naturwissenschaft — nicht aus sich selbst eine Bewegung zu erzeugen. Also muss die Naturwissenschaft, sagt Ulrici, „auf eine metaphysische Kraft recurriren.“[1])

[1]) Ibid. p. 488.

„Es scheint auch — heisst es bei unserem Philosophen weiter — keineswegs des Wesens und Begriffes der Gottheit unwürdig, ihr selbst diese Licht schaffende und erhaltende Tätigkeit beizumessen. Denn auch das religiöse Bewusstsein schreibt die „Erhaltung" der Welt — d. h. die Fortdauer der wirkenden Naturprozesse — der Tätigkeit Gottes zu."[1])

Bezüglich dieses Ulrici'schen Gottesbeweises ist folgendes zu sagen:

Sicherlich rührt die erste Bewegung der Ätheratome nicht von diesen selbst her, — wenn anders der naturwissenschaftliche Satz, dass die Materie nur durch eine von aussen auf sie einwirkende Kraft in Bewegung gerät, unumstösslich richtig ist!

Allein deshalb braucht die Ursache, welche die erste Bewegung der Ätheratome hervorgerufen hat, noch keine supernaturale Kraft gewesen zu sein. Sie muss allerdings eine lebende Ursache gewesen sein, weil nach naturwissenschaftlicher Definition nur ein lebendes Wesen imstande ist, aus sich selbst Bewegung zu bewirken und so den Anfang einer neuen Reihe örtlicher Bewegungen zu setzen. Aber diese lebende Ursache muss nicht notwendiger Weise als eine übernatürliche (transscendente), unerschaffene aufgefasst werden. Sie kann doch auch eine natürliche, geschöpfliche sein! Und falls sie eine metaphysische Ursache ist, so bleibt es immer noch unentschieden, ob sie innerweltlich oder überweltlich ist! —

Dass der vorstehende Ulrici'sche Gottesbeweis vom Standpunkte des Panpsychismus (der Allbeseelung) aus, den beispw. Fechner und Lotze vertreten, erst recht ohne alle Bedeutung ist, bedarf keiner weiteren Auseinandersetzung.

---

[1]) Ibid. p. 488—89.

Nach alledem lässt sich nicht mit Denknotwendigkeit Gott als der erste Beweger des Äthers erschliessen. —

In den vorausgehenden Gottesbeweisen — den ersten ausgenommen — hat Ulrici versucht, auf specielle Naturdaten: auf das der Centralisation, der Attraktion und der örtlichen Bewegung sich zu stützen; in den folgenden zwei Beweisen geht er von generellen Daten aus: von der Gesetzmässigkeit und der Zweckmässigkeit in der Natur.

e) Beweis aus den Naturgesetzen und der Naturordnung.

1. Die Tätigkeit der Naturkräfte und die Beschaffenheit der Dinge — so führt Ulrici aus — ist erfahrungsgemäss eine ganz bestimmte. Diese Bestimmtheit ist nichts anderes, als der Ausdruck einer Norm, eines Gesetzes. Und daher ist das Gesetz notwendiger Weise das Prius der ihm gemäss erfolgenden Bestimmtheit. „Und da, folgert Ulrici weiter, nicht nur eine Vielheit von Gegenständen, ohne Unterschiedenheit (Bestimmtheit) derselben, sondern auch das schlechthin Unbestimmte überhaupt ebenso undenkbar ist, wie das reine Nichts, so ist das Gesetz notwendig auch das Prius des Daseins der Naturkräfte, folglich das Prius der Natur überhaupt.

Als dieses Prius kann das Naturgesetz weder selbst ein Ens naturale sein, noch einem solchen Sein inhäriren; denn sonst wäre die Natur schon vor der Natur vorhanden".[1]) Gleichwohl muss ihm ein Sein zukommen. Und mithin kann es nur entweder mit der schöpferischen Urkraft in Eins zusammenfallen, oder es muss als immanente Norm für die Tätigkeit einer schöpferischen Urkraft gefasst werden. Ersteres anzunehmen geht deshalb nicht an, weil ja das Gesetz, seinem Begriffe entsprechend, nur die Norm einer Kraft ist, nicht die Kraft selber; und dann, weil bei dieser Annahme die

1) Ibid. p. 505—06.

Mehrheit der Naturgesetze, sowie ihr gesetzliches Zusammenwirken nicht erklärlich wäre. Also bleibt nur der zweite Fall übrig und da leuchtet von selbst ein, „dass die schöpferische Urkraft, die das Gesetz sich selber gibt, notwendig geistige, vorstellende, bewusste Tätigkeit sein muss. Denn sie kann das Gesetz sich nur geben, sofern sie es als Norm ihres Tuns von sich und ihrem Tun unterscheidet,“[1]) und sie kann ein Anderes dem Gesetze gemäss nur setzen und bestimmen, sofern das Gesetz ihr als Norm ihres Tuns immanent gegenständlich ist, „also sofern sie sich des Gesetzes wie ihres eigenen Tuns bewusst ist. Mithin kann, so gewiss es Naturgesetze gibt, die Natur nur gefasst werden als begründet in dem Gedanken eines denkenden, selbstbewussten Urwesens, als gesetzt durch den geistigen Urheber ihrer Gesetze“.[2])

2. In der Natur gibt es viele und mannigfaltige Gesetze. Diese Gesetze wirken nun nicht jedes einzeln für sich, von einander getrennt, sondern sie stehen unter einander in Beziehung und bilden so Ordnungen. Diese harmoniren wiederum unter einander, sodass sie zusammen ein Ganzes — das Naturganze verwirklichen. Das Naturganze ist aber notwendiger Weise die Realisation eines die ganze Natur beherrschenden einheitlichen Prinzips. Dieses Prinzip ist, da es auch gleich den einzelnen Naturgesetzen eine Norm ist, aus gleichen Gründen, wie die einzelnen Naturgesetze, nur auf ein schöpferisches geistiges Urwesen zurückzuführen.[3])

Der vorstehende nomologische Gottesbeweis ist nur hinsichtlich seiner Formulirung geistiges Produkt Ulrici's, inhaltlich ist er wohl so alt, als der Theismus selbst.

---

[1]) Ibid. p. 506.

[2]) Ibid. p. 506.

[3]) Ibid. p. 506—09.

Wenn wir nun auch gerne zugeben, dass das Fundament dieses Ulrici'schen Gottesbeweises, nämlich die Tatsache der Naturgesetze, solid und unantastbar ist, so vermögen wir ihm doch keine Stringenz zu zusprechen. Stringent erscheint er uns nur dann, wenn die Annahme: es könne der metaphysische Grund der Naturgesesetze eine der Welt immanente Vernunft sein, mit zwingender Logik als irrig dargetan wird. Dieser Forderung hat aber Ulrici nicht genügt.

f) Beweis aus der Zweckmässigkeit in der Welt.

Wie es ein Bedürfnis der menschlichen Vernunft ist, zu fragen: Wie ist ein Ding beschaffen und wie wirkt es?, so ist es ihr nicht minder natürlich, darnach zu forschen. Wozu ist ein Ding so beschaffen, wie es ist, und weshalb wirkt es so, wie es wirkt?

Und wenn es nun eine Zweckmässigkeit in der Natur gibt, muss nicht dann ein höchstes, geistiges Wesen gefolgert werden, von dem die Zwecke in der Natur gewollt sind? Das ist kurz der Inhalt des teleologischen Gottesbeweises, den Ulrici, wie folgt, entwickelt:

„Lässt sich die Gesetzlichkeit und Ordnung der Naturerscheinungen nicht leugnen, sagt er, so wird sich auch nicht leugnen lassen, dass die waltenden Gesetze die Mittel, die herzustellende Ordnung der Zweck gewesen, welcher die schöpferische Urkraft in ihrer Tätigkeit leitete."[1])

Es haben nun entweder die ausführenden Kräfte selbst den Zweck gesetzt und in diesem Falle müssen sie geistige, mit Bewusstsein ausgestattete Kräfte sein, oder sie müssen von einer anderen geistigen, selbstbewussten Kraft dem zu verwirklichenden Zweck entsprechend bestimmt sein. In beiden Fällen aber ist der Zweck früher, als seine

[1]) Ibid. p. 509.

Verwirklichung.[1]) „Als dieses Prius kann er kein natürliches reelles Dasein haben; denn er ist noch nicht realisirt, noch nicht in den Umkreis des natürlichen Seins getreten.“[2]) Gleichwohl müsse ihm ein Sein zukommen, da er ja die wirkenden Kräfte zu seiner Verwirklichung leite und bestimme. Hat er kein natürliches, reelles Dasein, so muss er ein ideelles besitzen. Ein solches kann er nur als Gedanke, als vorgestellte Norm besitzen. Ist er aber Gedanke, Norm, so ist er ohne ein ihn denkendes Wesen, ohne „geistige Urkraft“ nicht begreiflich. —[3])

Zu diesem teleologischen Gottesbeweise Ulrici's möchten wir folgendes bemerken: Während das Fundament seines nomologischen Beweises: Die Gesetzmässigkeit in der Natur, allgemein anerkannt wird, trifft dies hinsichtlich der Grundlage, auf der sein teleologischer Gottesbeweis fusst, nicht zu. Die Anhänger der sogenannten mechanischen Weltauffassung, wie beispw. Kölliker, Haeckel, leugnen die Realisation des Zweckbegriffes in der Natur und behaupten, dass die Welt nichts anderes, als die Verkörperung allgemeiner Gesetze sei.

Es ist immer eine missliche Sache, einen Gottesbeweis auf einen Satz aufbauen zu wollen, dessen Richtigkeit von bedeutenden Männern in Abrede gestellt wird

Speziell beim teleologischen Gottesbeweis handelt es sich in erster Linie um die Frage: Sind die Dinge in der Welt aus dem Grunde so geeigenschaftet, wie sie sind, weil dies ihr Zweck verlangt? Oder aber erscheinen sie uns deshalb zweckmässig beschaffen, weil sie so sind, wie sie sind? Anders ausgedrückt: Ist der Grund der Beschaffenheit der Dinge ihr Zweck, oder ist die Beschaffenheit der Dinge der Grund ihrer Zweckmässigkeit?

---

[1]) Ibid. p. 511.

[2]) Ibid. p. 512.

[3]) Ibid. p. 512–13.

Es ergibt sich somit für denjenigen, der einen teleologischen Gottesbeweis aufstellen will, zunächst die Aufgabe, die Zweckmässigkeit in der Welt mit Evidenz aufzuzeigen. Hat er dieser genügt, so tritt noch eine andere, nicht minder wichtige Forderung an ihn heran, nämlich — ebenso wie beim nomologischen Gottesbeweis — zu zeigen, dass die Ansicht, als ob der die Zweckmässigkeit und Zielstrebigkeit in der Welt bewirkende vernünftige Wille der Welt immanent sei, logisch nicht zu rechtfertigen ist.

Diese beiden Postulate bilden auch den Massstab für die Wertung des Ulrici'schen teleologishen Gottesbeweises.

Wir sind mit der Darstellung und Würdigung der kosmologischen Gottesbeweise Ulrici's zu Ende.

Waren in denselben Phänomene der Aussenwelt die Ausgangspunkte, so reflektirt Ulrici in den folgenden Gottesbeweisen über Vorgänge und Gesetze der Innenwelt, also über psychologische Daten und versucht aus diesen die Existenz eines persönlichen Gottes abzuleiten.

II. Abschnitt.

Psychologische Beweise.

Wie die Umwelt dem denkenden Menschen die Frage nahe legt, ob nicht das alles, was er ausser sich wahrnimmt, einem persönlichen Urwesen sein Dasein zu verdanken habe, so auch die Innenwelt des Menschen, seine Seele, genauer die Bewusstseinsinhalte seiner Seele. Insbesondere ist es die intellektuelle und ethische Seite der menschlichen Psyche, welche zu derlei theistisch-philosophischen Erwägungen reichlichen Stoff und mächtige Anregung bietet.

Dies trifft auch bei Ulrici zu. Für ihn sind Art und Weise der Erkenntnistätigkeit, ferner die Normen des logischen Denkens und endlich der ethische

Charakter des Menschen die Grundlagen seiner psychologischen Gottesbeweise.

a) Erkenntnistheoretischer Beweis.

Der Gedankengang dieses Beweises ist folgender: Das menschliche Erkennen geht durch unterscheidende Denktätigkeit vor sich. Wenn nun die gewonnene Erkenntnis wahr ist, so müssen die Dinge, welche erkannt werden, selbst unterschieden, sonach von einander verschieden sein. Diese tatsächliche Verschiedenheit der erkennbaren Dinge lässt sich aber nur auf eine Intellegenz zurückführen, welche durch ihre unterscheidende Tätigkeit die Verschiedenheit der Dinge festgesetzt hat. Und da Verschiedenheit der Dinge nichts anderes besagt, als Relation, Bedingtheit der Dinge unter sich, so muss die Intellegenz, welche die Verschiedenheit der Dinge bestimmt hat, auch Ursache der Bedingtheit, der Bezogenheit der Dinge unter sich sein; mithin ist diese Intellegenz als unbedingt zu denken; denn nur das Unbedingte kann Bedingungen setzen.[1]) Diese unterscheidende unbedingte „Urkraft" aber, welche die Bestimmtheiten der Dinge gesetzt hat, hat notwendiger Weise auch die Dinge selbst gesetzt, ist also ihr Schöpfer.[2])

Gegen die vorstehende Argumentation Ulrici's erhebt sich der Einwand: Wäre es nicht auch denkbar und möglich, dass die verschiedenen Dinge nur mannigfaltige Manifestationsformen eines innerweltlichen Allgeistes sind? Die Verschiedenheit in der Welt stünde nicht im Widerspruche mit der metaphysischen Einheit des pantheistischen Weltgrundes, wie ja auch die menschliche Seele trotz ihrer verschiedenartigen Äusserungen einen einheitlichen Grund

[1]) Ibid. p. 548—49.

[2]) Ibid. p. 555; ausserdem im „Glauben und Wissen", 1. Absch. 2. Kap.

bildet, aus dem alle ihre mannigfaltigen Tätigkeiten hervorquellen.

Eine Widerlegung dieses Einwandes, dieser Möglichkeit, hätte von Seiten Ulrici's erfolgen müssen, weil nur so eine Stringenz seines erkenntnistheoretischen Gottesbeweises erzielt werden konnte.

b) Logischer Beweis.

Die menschliche Erkenntnistätigkeit ist nach Ulrici'schem Dafürhalten ausschliesslich unterscheidende Denktätigkeit. Die menschliche Denktätigkeit stammt aber, gemäss seinen weiteren Ausführungen, aus der Denkkraft. Und diese letztere hat, wie jede andere Kraft, ganz bestimmte Normen, denen entsprechend sie wirkt. Diese Normen sind unserer Seele in ähnlicher Weise immanent, wie z. B. „das die Bewegungen der Körpermassen leitende Gesetz der Gravitation in der Natur der ponderablen Stoffe."[1])

Diese logischen Normen — explicirt Ulrici weiter — erweisen sich aber bei näherer Betrachtung als allgemeine formale Begriffe, unter die wir die gegebenen Erscheinungen (unsere Perceptionen) subsummiren.[2])

Woher stammen nun die logischen Normen? Da einerseits die menschliche Seele nicht ein ewiges Wesen ist, sondern entsteht, ferner als ein Wesen mit Bewusstsein, Selbstbewusstsein und der Fähigkeit, Begriffe zu bilden, kurz: als ein geistiges Wesen auch eine geistige, ihr verwandte Kraft voraussetzt, welch' letztere die menschliche Seele in's Dasein ruft, da andrerseits die Denknormen so sehr mit dem Wesen der menschlichen Seele verbunden sind, dass ohne dieselben die menschliche Seele nicht menschliche Seele wäre, so folgt, dass diejenige geistige Kausalität, welche der

---

1) Ibid. p. 562.

2) Ibid p. 562.

menschlichen Seele die Denknormen gibt, auch ihr Dasein bewirkt.[1])

Es ist nicht schwer, die gemeinsamen Merkmale festzustellen, die sich am vorstehenden Gottesbeweis, den Ulrici einen „spezifisch logischen Beweis" nennt, und an seinem bereits erörterten nomologischen finden. Beide schliessen nämlich aus Gesetzen und Normen auf einen gesetzgeberischen Urheber: der nomologische Beweis aus den Gesetzen der Natur im engeren Sinne, der logische Beweis aus den Gesetzen des menschlichen Geistes, der einen Bestandteil der Welt bildet. Beide gehen ferner von Gesetzen aus, die sich in der Natur im weiteren Sinne (in der Welt) geltend machen, gehen also von natürlichen Gesetzen aus.

Es ist daher der logische Gottesbeweis Ulrici's genau so zu beurteilen, wie sein nomologischer. (cf. unser Urteil über den nomologischen Beweis Ulrici's.)

c) Ethischer Beweis.

Eine wesentliche Tätigkeit der menschlichen Seele ist neben dem Erkennen und Denken das Wollen. Die wichtigste Frage, die bezüglich der Willensakte des Menschen diskutirt wird, ist: Hat der Mensch einen freien Willen?

Wenn ja, lässt sich dann nicht aus der Freiheit des Menschen und den mit dieser im Zusammenhang stehenden ethischen Ideen ein höchstes ethisches Wesen erschliessen?

Ulrici antwortet:

1. Die Freiheit des Menschen wird von seinem eigenen Freiheitsbewusstsein bezeugt[2]), ferner von seinem Gefühl des Sollens bestätigt, welches die Freiheit und das Bewusstsein des Anderskönnens involvirt.[3])

[1]) Ibid. p. 562–63.

[2]) Ibid. p. 573.

[3]) Ibid. p. 612.

2. Der Mensch hat die ethischen Ideen des Wahren, Guten und Schönen.[1])

Die Freiheit und die ethischen Ideen können nun nicht, führt Ulrici weiter aus, aus der Natur stammen, die Freiheit nicht, weil eine unveränderbare notwendig wirkende Ursache keine veränderbare freitätige Wirkung hervorzubringen imstande ist;[2]) die ethischen Ideen nicht, weil diese an sich und ursprünglich die immanenten Normen der unterscheidenden (geistigen) Tätigkeit der Seele, Normen der Unterscheidung des Ethischen und Natürlichen, der Selbstbestimmung und Selbstbeurteilung sind.[3])

Aber auch der Mensch kann nicht sich selber die ethischen Normen gesetzt haben, „weil er sich sonst bewusst sein müsste, sie auch aufheben oder beliebig ändern zu können.[4]) Tatsächlich treten die ethischen Gesetze dem Menschen als eine Macht gegenüber und die menschliche Vernunft kann die ihr eigentümliche Tätigkeit nur gemäss den ethischen Ideen ausüben; sie ist also nicht autonom, erzeugt nicht die ethischen Kategorien, sondern setzt dieselben vielmehr voraus.[5])

Ist nun aber weder Natur noch Mensch Ursache der Freiheit und der ethischer Normen, „so folgt unabweislich, dass ein Gott, ein geistiges, nicht nur höchst intellegentes, sondern auch freies, ethisches, weil das Dasein eines ethischen Reiches der Freiheit, der Wahrheit, Güte und Schönheit begründendes und bezweckendes und somit nach ethischen Motiven und Gesichtspunkten wirkendes Wesen, die schöpferische Urkraft der Welt sei.“[6])

1) Ibid. p. 612.

2) Ibid. p. 612.

3) Ibid. p. 612.

4) Ibid. p. 612.

5) Ibid. p. 612.

6) Ibid. p. 613. cf. über die eth. Kategorien und das Gefühl des Sollens in Ulrici's „Glauben und Wissen“ I. Absch. Kap. 3

Der vorstehende Ulrici'sche Gottesbeweis stützt sich in erster Linie auf die menschliche Freiheit, und er wird wohl von allen denen, welche von der menschlichen Freiheit überzeugt sind — von den Indeterministen — anerkannt. Im Gegensatz zu letzteren steht aber ein wissenschaftlich wie numerisch bedeutender Teil von Philosophen, welche die menschliche Freiheit trotz der vielen und gewichtigen Gegengründe, negiren — die Deterministen. (cf. Lehrbuch der Psychologie von Dr. Wilh. Volkmann Ritter v. Volkmar. Cöthen 1895 II. Bd. p. 468—485.) Diese lehnen selbstverständlich, ähnlich wie die Anhänger der sogenannten mechanischen Weltauffassung den teleologischen, den ethischen Gottesbeweis ab.

Sonach ist der ethische Beweis Ulrici's analog seinem teleologischen zu taxiren. (cf. unsere Kritik über den teleologischen Gottesbeweis Ulrici's.)

Damit haben wir die Darstellung und Würdigung der Ulrici'schen Gottesbeweise erledigt. Wir wenden uns nunmehr zu dem zweiten Teile unseres Themas, zu Ulrici's spekulativer Erörterung der Gottesidee, die wir in zwei Abschnitten vorführen werden. Der erste Abschnitt handelt von dem Inhalte der Gottesidee, der zweite von dem Ursprunge derselben.

II. Teil.

Ulrici's speculative Erörterung der Gottesidee.

I. Abschnitt.

Inhalt der Gottesidee.

Aufgabe des Theismus ist es nicht blos, dass er Gottesbeweise aufstellt, die sich mit dem Nachweis der Existenz

eines persönlichen, geistigen Urwesens, als des Schöpfers der Welt, befassen; ihm obliegt auch noch die schwierige Arbeit, auf speculativem Wege ins Wesen Gottes tiefer einzudringen, es begrifflich näher zu bestimmen. Diese Aufgabe ist aber gleichbedeutend mit der eingehenderen Untersuchung der Gottesidee nach ihrem Inhalt und Ursprung.

Was den Inhalt der Gottesidee betrifft, so drängen sich vor allem die grossen Fragen auf: Wenn es einen Gott gibt, wie haben wir uns seine Selbst- und Weltsetzung zu denken? Ferner wie ist sein Verhältnis zur concreten Welt zu bestimmen?

1. Kapitel.

Die Selbstsetzung Gottes und die Schöpfungstat.

a) Die Selbstsetzung Gottes.

Wir können annehmen, sagt Ulrici, dass es im göttlichen Geiste, ähnlich wie in unserer Seele, eine produzirende und eine unterscheidende Tätigkeit gibt, die in absoluter Gleichheit zusammenwirken. Die produzirende Tätigkeit liefert den Gedankenstoff als blossen Stoff, gleichsam also als eine noch ununterschiedene Masse. Die unterscheidende Tätigkeit „formt" den noch formlosen, unbestimmten Gedankenstoff, verarbeitet ihn sozusagen zu bestimmten Gedanken.

Die unterscheidende Tätigkeit Gottes erstreckt sich jedoch nicht blos auf die Bestimmung des noch unterschiedslosen Gedankenstoffes, sondern Gott erfasst mittelst derselben notwendiger Weise auch den Unterschied zwischen sich als produzirend-unterscheidender Urkraft und zwischen seinen Produkten. Und da nach Ulrici jede Selbstunterscheidung das Bewusstsein des Unterschiedenen involvirt, so wird Gott durch den Akt der Selbstunterscheidung sich zugleich seines Produ-

zirens und Unterscheidens bewusst, produzirt und unterscheidet so mit Bewusstsein.[1]) „Sofern nun aber, fährt Ulrici weiter, das Produkt gegenüber der produzirenden Tätigkeit, von der es ausgeht, ein Bedingtes ist, dem die produzirende Urkraft als Bedingung und damit als unbedingt gegenüber steht, so involvirt jener Akt der Selbstunterscheidung zugleich den Unterschied des Bedingten vom Unbedingten. Und dieser Unterschied umfasst implicite den Unterschied zwischen bedingter und unbedingter Kraft oder Tätigkeit. Indem also Gott jenen Akt der Selbstunterscheidung vollzieht, unterscheidet er zugleich auch sein absolutes und kraft seiner Absolutheit in sich einiges, auf Selbstunterscheidung beruhendes Produziren von einem bedingten, relativen, in sich mannigfaltigen Produziren, das als solches nicht zugleich Selbstunterscheiden ist, und somit Sich als die Eine absolute Urkraft, das Eine absolute Ursein von einem mannigfaltigen bedingten Sein mit mannigfaltigen bedingten Kräften.“[2])

Wir können sonach zwei Momente in der Selbstunterscheidung Gottes statuiren. Im ersten Momente formt Gott seinen Gedankenstoff zu bestimmen Gedanken, im zweiten erfasst er den Unterschied zwischen sich als der unbedingten Urkraft und zwischen den bedingten Kräften.[3])

Mit diesem zweiten Momente, sagt Ulrici, erlangt Gott erst das Bewusstsein seiner Selbst in voller Selbstbestimmtheit.[4])

Zwei Gedanken sind es demnach, mit denen Gott den ganzen Akt der Selbstunterscheidung abschliesst: der Gedanke seiner Selbst und der Gedanke eines Anderen,

---

[1]) Ibid. p. 639—40.

[2]) Ibid. p. 640.

[3]) Ibid. p. 640.

[4]) Ibid. p. 640.

von ihm Verschiedenen, Bedingten. Und diese beiden Urgedanken bilden den Ausgangspunkt der schöpferischen Tätigkeit Gottes. Damit kommen wir zum Problem der Weltschöpfung.[1])

b) Die Schöpfungstat Gottes.

Gott erfasst sich als Absolutes, als absolute Urkraft. Dies ist gemäss den Darlegungen Ulrici's nur dadurch möglich, dass Gott zugleich das Bedingte, die bedingten Kräfte denkt und letztere von sich unterscheidet. Diese bedingten Kräfte nun sind nach Ulrici das mögliche Sein der Welt. Aber sie sind nur die Möglichkeit der Welt, nicht schon die Wirklichkeit derselben, weil sie ja nur das von Gott Unterschiedene, also nur „das relative Nichtsein des absoluten Seins" sind.[2])

Wirklich aber wird die Welt dadurch, dass Gott, die absolute Urkraft, die von ihm nur überhaupt unterschiedenen, bedingten Kräfte von einander mannigfach unterscheidet, sie so positiv bestimmt und dass er alsdann, als das primum movens, sie zur Tätigkeit anregt.[3])

Das ist in nuce der Inhalt der Spekulationen Ulrici's über die Selbstsetzung Gottes und dessen Schöpfungstat.

Hiezu nun einige Bemerkungen!

Zunächst zur Selbstsetzung Gottes.

Wahr ist, dass Gott das absolute Sein ist, ferner, dass er als die absolute Denkkraft gefasst werden muss, welche sich selbst inhaltlich bestimmt.

---

[1]) Ibid. p. 640—41. ausserdem im „Grundprinzip der Philosophie" II. Bd. § 94—102.

[2]) Ibid. p. 641.

[3]) Ibid. p. 642, ausserdem im „Grundprinzip der Philosophie" II. Bd. § 94—102.

Aber Gott ist nicht blos absolutes Denken, er ist auch absolutes Wollen. Das Willenselement in Gott hat jedoch Ulrici gänzlich ausser Acht gelassen. Die produzirende (schöpferische) Tätigkeit Gottes, welche Ulrici Gott zuschreibt, ist ja nicht Willens-, sondern intellektuelle Tätigkeit, eine Tatsache, die wir auch beim menschlichen Geiste bestätigt finden.

Wir meinen aber, dass Ulrici gerade deshalb, weil er den Willen, als eines der Wesensconstitutive des göttlichen Geistes nicht berücksichtigt hat, ausserstand ist, die Realität Gottes zu erklären. Denn die intellektuellen Tätigkeiten des Produzirens und Unterscheidens, wie solche Ulrici von Gott prädizirt, bewirken nur ideelles, kein reales Dasein des Produktes. So erlangen ja auch die Ideen, welche der menschliche Geist produzirt, durch diese seine schöpferische Denktätigkeit noch keine Realität. Realität kommt nach unserem Dafürhalten nur durch Willenstätigkeit zustande. Das selbstwirkliche Sein ausschliesslich aus seinen logischen Funktionen (durch Dialektik) erklären zu wollen, ist bekanntlich der Grundirrtum Hegel's, und es gewinnt den Anschein, als habe sich Ulrici, obgleich er ein erklärter Gegner der Hegel'schen Weltanschauung war, doch nicht dem mächtigen Einfluss Hegel's zu entziehen vermocht.

Unsere Anschauung über das Wesen und Dasein Gottes ist, in Kürze zusammengefasst, diese:

Gott ist das selbstwirkliche Sein. Als solches ist er sowohl die Ursache der Idee seiner Selbst, als auch die Ursache der Realität (Existenz) seiner Selbst. Die Ursache der Idee seiner Selbst kann Gott nur dadurch sein, dass er diese Idee denkt; und die Ursache seiner Realität ist er dadurch, dass er die Idee seiner Selbst will.

Das Wesen (Inhalt) Gottes erklärt sich sonach daraus, dass Gott sich selbst denkt, sein Dasein, dass er sich selbst will.

Als das sich selbst denkende und sich selbst wollende Sein ist Gott — der absolute Geist.

Was ist ferner von Ulrici's Spekulation über die Welterschaffung zu halten? Das Wesen der Welt ist nach Ulrici das Bedingte. Hierin geben wir ihm Recht; nur möchten wir darauf hinweisen, dass das Bedingtsein nicht die Grundeigenschaft der Welt ist, von der alle übrigen Eigenschaften der Schöpfung abgeleitet werden können. Diese Grundeigenschaft ist nach unserer Ansicht die Nichtselbstwirklichkeit, wie die Grundeigenschaft Gottes die Selbstwirklichkeit ist.

Ihrer Idee (Wesen, Inhalt) nach ist also die Welt das Nichtselbstwirkliche. Als solches ist sie dann auch das Bedingte, wie andrerseits Gott als das Selbstwirkliche das Absolute = Unabhängige ist.

Wie erklärt sich nun aber die Existenz der Welt? Ebensowenig wie Gott durch produzirend-unterscheidende Tätigkeit real wird, erlangen die Kräfte, welche Gott als bedingte Kräfte von sich als der absoluten Urkraft unterscheidet, durch dies Unterscheiden Realität; und desgleichen werden auch die bedingten „von der absoluten Urkraft nur überhaupt unterschiedenen" Kräfte dadurch nicht die wirkliche Welt, dass sie das Denken Gottes von einander unterscheidet.

Vielmehr ist zur Realisirung der Welt der Wille Gottes ebenso erforderlich, wie zur realen Existenz Gottes selber.

Nach Ulrici existirt die Welt dadurch, dass Gott sie (durch unterscheidendes Denken) denkt. Allein die Welt, von Gott blos gedacht und nicht auch gewollt, bleibt als Gedanke dem Geiste Gottes immanent! Und so führen die Darlegungen Ulrici's über das Schöpfungsproblem

consequenter Weise zum — Panlogismus Hegel's, den Ulrici so sehr bekämpfte.[1])

Wesen und Existenz der Welt möchten wir auf folgende Art erklären:

Gott besitzt eine vollkommene Erkenntnis seiner selbst. Infolge dieser Selbsterkenntnis weiss Gott sowohl, was er ist, als auch was er nicht ist. Er hat also ausser der Idee des selbstwirklichen Seins beispw. auch die Idee des absoluten Nichts, ferner die Idee des nichtselbstwirklichen Seins. Wie nun die Idee des selbstwirklichen Seins durch den Willen Gottes real ist, so auch die Idee des nichtselbstwirklichen Seins. Die Welt ist sonach die adäquate Verwirklichung der Idee des (nicht eines) nichtselbstwirklichen Seins.

Den ausführlichen Nachweis darüber, dass die Welt tatsächlich alle die Merkmale an sich trägt, welche sie als die Realisation der Idee des nichtselbstwirklichen Seins erscheinen lassen und dass keine andere, sei es theistische, pantheistische oder materialistische Hypothese, in dem Grade das Dunkel des Welträtsel aufzuhellen vermag, als unsere Weltauffassung, — diesen Nachweis werden wir in einer eigenen Schrift zu erbringen suchen.

2. Kapitel.

Das Verhältnis des Schöpfers zur tatsächlichen Schöpfung.

Die Schöpfungstat Gottes ist ein blosser Willensakt. Die unmittelbare Wirkung desselben ist die Existenz und der Bestand der Welt. Somit existiren zwei Sein: Gott und die Welt.

[1]) Vid. „Über Prinzip und Methode der Hegel'schen Philosophie." Ein Beitrag zur Kritik derselben von Dr. Hermann Ulrici. Halle 1841.

Es liegt nun nahe, darüber Reflexionen anzustellen, welche Beziehungen zwischen diesen beiden realen Sein (entia) bestehen.

Ulrici hat sich eingehend mit dieser so überaus schwierigen Materie beschäftigt und, wie das Folgende zeigen wird, manche für den Theismus wertvolle Gedanken ausgesprochen. Er behandelt hiebei die absoluten Eigenschaften Gottes in ihrem Verhältnisse zur Welt, dann das Verhältnis Gottes zur Welt unter dem Gesichtspunkte sinnlicher und logischer Kategorien und endlich die ethischen Beziehungen Gottes zur Welt.

A) Die absoluten Eigenschaften Gottes in ihrem Verhältnis zur Welt.

§ 1. Gottes Immanenz und Transscendenz.

α) Gottes Immanenz.

Das Problem, um welches es sich hier handelt, ist dies: Gott lässt sich, als Schöpfer der Welt, nicht ausserhalb der Welt stehend denken. Denn das würde zur Annahme führen, dass das Wesen Gottes beschränkt sei, eine Annahme, die dem Gottesbegriff widerspricht.

Also ist Gott in der Welt.

Aber wie ist dieses In-der-Weltsein Gottes zu fassen? Ulrici sucht die Antwort mit Hilfe derjenigen Vorstellung über Gott zu geben, der wir schon in seinem Gottesbeweis aus der unter den Atomen stattfindenden Anziehung begegnet sind. Gemäss dieser Vorstellung ist „die Wesenheit Gottes nach ihrer stofflichen Seite als Eine absolute Continuität oder Ausdehnungskraft zu denken, die als solche und damit als Kraft, alles zu umschliessen und in sich zu fassen, zugleich absolute Widerstandskraft ist. Dieser absoluten

Kraft stehen die Atome nicht räumlich gegenüber, sondern indem sie von ihr gesetzt, bestimmt, disponirt werden, in ihrem Entstehen und Bestehen, ihrem Werden und Wirken, sind sie von ihr umfasst und durchdrungen, von ihr getragen und gehalten, von ihr ursprünglich zur Wirksamkeit (Bewegung) angeregt und in Wirksamkeit (durch Übertragung ihrer Wirkungen auf einander) erhalten."[1])

β) Gottes Transscendenz.

Die Immanenz Gottes in der Welt darf aber — lehrt Ulrici weiter — nicht zur falschen Anschauung verleiten, als ob Gott, weil er aufs innigste mit seiner Schöpfung verbunden ist, mit ihr gleichsam vermengt, vermischt, wesensgleich sei. Das Fürsichsein Gottes, seine Erhabenheit über der Welt, seine unendliche Verschiedenheit von der Welt wird durch die „Immanenz Gottes in der Welt" nicht alterirt, modifizirt oder gar verwischt und aufgehoben. Gott ist infolge seiner Natur der Welt gegenüber transscendent. Denn er ist der Eine, während die Welt eine Vielheit von Wesen ist, er ist der Ewige, die Welt dagegen trägt zeitlichen Charakter, und er ist der Unendliche, während die Welt endlich ist.[2])

Um ein Wort der Kritik zu sagen: Gottes Wesen ist nach Ulrici „absolute Ausdehnungskraft". Diese Ansicht vermögen wir nicht zu teilen. Wir sind vielmehr der Überzeugung, dass Gott nicht die Ausdehnung, das Nebeneinander, in sich realisirt, sondern — als Geist — den conträren Gegensatz des Ausgedehntseins, des Nebeneinander, das nur ein Charakteristikum des Materiellen ist, verwirklicht, d. i. das Unausgedehntsein, das Ineinander.

---

[1]) Ibid. p. 649.

[2]) Ibid. p. 652.

Danach ist Gott in der Welt gegenwärtig, wie die menschliche Seele in ihrem Leibe. Diese durchdringt vermöge ihrer geistigen Natur ihren Leib; sie ist ausserdem in jedem Teile des belebten Körpers und zwar ganz gegenwärtig. In dieser Weise haben wir uns auch Gottes Gegenwart in der Welt zu denken. Hiebei ist noch zu bemerken, dass Gott nicht blos allgegenwärtig, sondern auch — als unendlicher Geist — unermesslich ist, mit anderen Worten: Gott ist nicht blos in der tatsächlichen Schöpfung gegenwärtig, sondern er würde auch jedes nur mögliche Wesen und jeden nur denkbaren Raum erfüllen, falls sie wirklich wären. Während also die Gegenwart des menschlichen Geistes an einen bestimmten Ort gebunden ist, weil er endlich ist, gibt es beim göttlichen Geiste keine Beschränkung seiner Gegenwart, weil er unendlich ist.

Für das Wort „Allgegenwart" den Ausdruck „Immanenz" zu gebrauchen, wie dies Ulrici tut, ist deshalb nicht zu empfehlen, weil der Terminus „Immanenz" in der Regel im pantheisten Sinne angewandt und verstanden wird.

Was die Transscendenz Gottes gegenüber der Welt angeht, so ist ihr letzter und tiefster Grund der, dass Gott durch sich selbst, die Welt durch einen von ihr verschiedenen Grund existirt, mit anderen Worten: die Transscendenz Gottes erklärt sich einerseits aus der Aseität Gottes, andrerseits aus dem Geschöpflichkeitscharakter der Welt.

§ 2. Absolutheit (Unabhängigkeit) Gottes.

Dass Gott absolute Urkraft sei, ist ein Ulrici'scher Ausspruch, der sich, wie schon die bisherige Darstellung zeigt, zu wiederholten Malen in seiner Gotteslehre findet.

Was besagt nun das Prädikat „absolut"?

„Absolut bedeutet im philosophischen Sprachgebrauch in erster Linie „unabhängig".

Es wird aber auch als Gegensatz zu „relativ" gebraucht und bedeutet dann „beziehungslos".

Nun wendet man ein: Die Absolutheit Gottes stehe im unlöslichen Widerspruch mit seiner Eigenschaft als Schöpfer. Denn als Schöpfer befände er sich in tatsächlicher Relativität (Relation) zu seiner Schöpfung, sei also nicht mehr absolut.

Darauf erwidert Ulrici: Es stehe zu dieser Welt ihr Gott und Schöpfer allerdings in Beziehung (Relation), in unmittelbarer, lebendiger, tätiger Beziehung; aber diese Beziehung sei sein (Gottes) Werk, involvire sonach keine Bedingtheit und Abhängigkeit des göttlichen Wesens der Schöpfung gegenüber; folglich involvire sie auch keinen Widerspruch gegen die Absolutheit Gottes.[1])

Ulrici spricht also — und mit Recht — Gott Absolutheit nur in dem Sinne von „Unabhängigkeit", nicht aber von „Beziehungslosigkeit" zu.

§ 3. Ewigkeit und Unendlichkeit Gottes.

Ein weiterer Einwand, der gegen die Schöpfereigenschaft Gottes ins Feld geführt wird, ist der: Die Annahme, dass die Welt in Gott sei, in ihm lebe und webe. — steht sie nicht im Widerspruch mit der Ewigkeit und Unendlichkeit des göttlichen Wesens? Denn damit ist ja nicht nur das zeitliche und endliche Werden der Dinge in das göttliche Wesen gesetzt, sondern jenes Wirken Gottes in der Welt, durch das alles Geschehen, alle Bewegung, Veränderung u. s. w. in ihr vermittelt sein soll, ist eben darum notwendig selbst eine zeitliche und endliche Tätigkeit.

[1]) Ibid. p. 650—51.

steht also im Widerspruch mit seiner ewigen und unendlichen Wesenheit.[1])

Ulrici entgegnet: Obwohl die Welt in Gott ist und besteht, so gehört sie doch nicht zu seiner Wesenheit. Was speziell das Verhältnis der Unendlichkeit Gottes zur Endlichkeit der Welt angeht, so ist sozusagen: Gerade aus der Tatsache, dass die Vielfältigkeit und Mannigfaltigkeit der weltlichen Dinge, worauf die Endlichkeit der Welt beruht, von Gottes Wesen umfasst und durchdrungen ist, erhellt die Unendlichkeit Gottes.[2])

Ferner ist die Ewigkeit Gottes dadurch nicht in Frage gestellt, dass der Prozess des Werdens, der Bildung und Entwicklung der Welt, worin ihre Zeitlichkeit besteht, sich in Gott vollzieht, weil gerade die Ewigkeit Gottes die notwendige Voraussetzung und Bedingung des Werdens der Welt ist. Denn es muss vorher etwas sein, bevor etwas anderes werden kann.[3])

Endlich steht die auf die Welt sich beziehende Tätigkeit Gottes aus dem Grunde nicht im Widerspruch mit dem Ewigkeitscharakter Gottes, weil diese Tätigkeit, welche eine allgemeine, alles weltliche Geschehen vermittelnde ist (cf. den Ulrici'schen Gottesbeweis aus der Anziehung der Atome) „von Anfang an das ganze Weltall durchdringt, — also weder in einem Anderen ihren Anfang, noch an einem Anderen ihr Ende hat.[4])

Nach Ulrici sind die Begriffe „Ewigkeit" und „Unendlichkeit" sogenannte Grenzbegriffe, d. h. solche Begriffe, „die wir nicht umhin können, uns zu bilden und die

---

[1]) Ibid. p. 649—50.
[2]) Ibid. p. 652.
[3]) Ibid. p. 652.
[4]) Ibid. p. 652.

doch zugleich unser Denken und Begreifen übersteigen".[1]) So kommen wir, führt er aus, zum Begriff Ewigkeit, indem wir bei Betrachtung des Werdens, der Entwickelung, des Entstehens und Vergehens in der Natur uns logisch genötigt sehen, all' dies auf einen ersten Anfang zurückzuführen und damit ein Sein anzunehmen, das seinerseits nicht angefangen hat, „nicht wird und geworden, nicht entsteht und nicht entstanden ist".[2])

Zur Unendlichkeit Gottes gelangt unser Denken, wenn wir Erwägungen über die Endlichkeit, Vielheit, Mannigfaltigkeit und Begrenztheit der Dinge in der Welt anstellen. Denn das Endliche kann nur im Unterschied vom Unendlichen gedacht werden; ferner muss die Negation, die in der Vielheit, Mannigfaltigkeit, Begrenztheit enthalten ist, an einem Positiven gesetzt sein, „das durch sie geschieden, bestimmt und begränzt wird". Dieses Positive ist somit auch nur als „Gesetztes" zu fassen, das eine es setzende Urkraft zu seiner notwendigen Voraussetzung hat. Diese Urkraft ist ihrerseits notwendig im Gegensatz zum Endlichen unendlich, nicht gesetzt, sondern sich selbst setzend.[3])

Man kann daher die Unendlichkeit Cottes positiv als diejenige Seite der absoluten Selbsttätigkeit Gottes bezeichnen, „in welcher sie die alle Schranke und Gränze, alle Grösse und alles Mass selbst setzende ist; der positive Begriff der Ewigkeit dieselbe Tätigkeit von derjenigen Seite, von welcher sie das Prinzip und die Kraft ihres Seins und Wirkens in sich selbst trägt und in dem Setzen der Gränze und Schranke der absolute Anfang alles Seienden ist. Von ihrer negativen Seite bezeichnen beide Begriffe das göttliche Wesen als ab-

[1]) Ibid. p. 654.

[2]) Ibid. p 654.

[3]) Ibid. p. 655. cf. auch § 96 im „Grundprinzip der Philosophie" II. Bd.

solute Schranke und Gränze, die unergründliche Tiefe und unermessliche Höhe, über die kein Sein und Denken hinaus kann, die alles Sein und Denken übersteigt — die absolute Transscendenz und Erhabenheit Gottes."[1])

§ 4. Absolute Freiheit Gottes.

Wie Gottes Wesen gegenüber der tatsächlichen Welt absolute Transscendenz und Erhabenheit zeigt, so war auch die Erschaffung der Welt ein Akt absoluter Selbstbestimmung, d. i. absoluter Freiheit Gottes.

Diese absolute Freiheit Gottes beim Erschaffen der Welt ist gemäss den Auseinandersetzungen Ulrici's nicht als Willkür im Sinne von Wahlfreiheit zu verstehen. Denn Wahlfreiheit könne nur bei einem solchen Wesen sich finden, das in sich selbst differenzirt, aus verschiedenen Elementen zusammengesetzt, nach verschiedenen Richtungen hingezogen wird, oder dem ein anderes in sich unterschiedliches Sein gegenüber und in Verbindung, Verhältnis, Wechselwirkung mit ihm stehe. In dem Einen absoluten Wesen Gottes aber sei dies nicht denkbar. Jeder Akt der göttlichen Tätigkeit könne nur dem Einen göttlichen Wesen gemäss erfolgen und daher könne keine göttliche Aktion so und auch anders ausfallen, nicht getan und auch unterlassen werden, sondern wenn und sofern sie göttlichem Wesen gemäss sei, so sei sie auch in und mit dem göttlichen Wesen selber gesetzt.[2])

So gewiss es nun, sagt Ulrici, dem Wesen Gottes entspricht, die Welt zu schaffen, so gewiss ist der Akt der Schöpfung ein Akt absoluter Freiheit. Denn die Weltschöpfung ist — (wie dies Ulrici bereits in seiner Theorie über die Selbstsetzung Gottes entwickelt hat) — nur das Schlussmoment der vollkommenen Selbsterfassung

1) Ibid. p. 662 und Grundprinzip der Philosophie II. Bd. § 96.

2) Ibid. p. 657.

Gottes. Diese Selbsterfassung ist aber nichts anderes, als Selbstbestimmung, und Selbstbestimmung nichts anderes, als absolute Freiheit.

Nach der Anschauung Ulrici's ergiebt sich also zweierlei:

1. Die Welt existirt mit der gleichen Notwendigkeit, wie Gott.

2. Gott kann ohne Welt nicht gedacht werden. Gott ist nicht erst Gott und dann Schöpfer, sondern als Gott ist er Weltschöpfer und nur als Weltschöpfer ist er Gott.[1])

Diesen beiden Thesen, welche sich übrigens nur als logisch notwendige Folgerungen aus der Ulrici'schen Spekulation über das Wesen (Selbstsetzung) Gottes darstellen, halten wir entgegen:

Gott ist von der Welt wesentlich verschieden und zwar besteht der Grund dieser wesentlichen Verschiedenheit darin, dass Gott selbstwirklich ist, die Welt aber durch einen ausser ihr liegenden Grund existirt. Besteht aber die Welt durch eine transscendente Ursache, so existirt sie nicht mit Notwendigkeit; denn nur das selbstwirkliche Sein existirt notwendig.

Die Welt ist also contingent. Wenn sie aber contingent ist, so hat Gott ihre Erschaffung nicht blos mit der Freiheit betätigt, mit welcher er sein eigener Begründer ist, d. h. mit absoluter Selbstbestimmung, sondern er hatte auch bezüglich ihrer Realisirung — eben wegen des Contingenzcharakters der Welt — freie Wahl! Letztere besitzt er in Betreff seines eigenen Seins nicht; denn sein eigenes Sein hat Notwendigkeitscharakter, kann nicht nicht sein, während die Welt, als contingentes Sein, sowohl existiren, als auch nicht existiren kann. Existirt nun Gott notwendig, die Welt nicht notwendig, so könnte Gott auch ohne die Welt existiren, und ihr Nichtsein würde seiner Vollkommenheit keinen Eintrag tun.

[1]) Ibid. p. 657—58.

Es gehört nur die Erkenntnis der Welt zur Wesenheit Gottes, weil letzterer eine absolut vollkommene Erkenntnis eignet; nicht aber ist die Tatsächlichkeit der Welt von der göttlichen Natur gefordert.

Ulrici meint, Gott wäre nicht die absolute Macht, Weisheit und Güte, wenn er nicht Schöpfer wäre.[1]) Allein beruht Gottes Macht, Weisheit und Güte nicht vor allem darin, dass er sich selbst verwirklicht, dass er sich selbst zu unendlicher Vollkommenheit gestaltet, dass er sein eigenes Sein, welches als vollkommenstes Sein das höchste Gut ist, unendlich liebt?

Mit dem Thema der Welterschaffung steht auch die Frage zur Diskussion: Wie verhält sich die Welt zum Schöpfungsakte, wenn man sie als Folge desselben betrachtet? Ist die Welt ebenfalls ewig, wie der Schöpfungsakt, dem zweifellos, wie allem, was in Gott vor sich geht, Ewigkeit zugestanden werden muss?

Ulrici lehrt: Gott ist das notwendige Prius, die Voraussetzung der Welt; daher ist die Welt nicht ewig; allein insofern die Weltschöpfung mit Gottes Selbstunterscheidung in Eins zusammenfällt, ist die Welt „obwohl nicht selber ewig, doch die von Ewigkeit her bestehende Schöpfung (That) Gottes."[2])

Wir glauben diesen Punkt von unserem Standpunkte aus in der Weise erledigen zu können, dass wir sagen: Der Anfang der Welt ergibt sich daraus, dass sie, als nichtselbstwirkliches Sein, ihre Existenz durch einen anderen, von ihr wesentlich verschiedenen Grund erhalten hat. Was seine Existenz erhalten hat, hat eben mit seiner Existenzerlangung einen Anfang genommen. Was einen Anfang genommen hat, ist nicht anfangslos, ist also nicht ewig. Nur Gott ist ewig, weil er selbstwirklich ist.

1) Ibid. p. 658.

2) Ibid. p. 659.

Wenn nun aber auch die Welt, als Folge, als Wirkung des göttlichen Schöpfungsaktes, nicht ewig ist, so ist doch die Ursache derselben, der Schöpfungsakt selber, welcher ein Willensakt, kein Unterscheidungsakt Gott ist, ewig und zwar deshalb, weil er im selbstwirklichen Wesen gründet. Es ist die Willenstätigkeit Gottes nach aussen von dem Inhalte dieser Tätigkeit wohl auseinander zu halten; erstere ist, wie soeben bemerkt, ewig, letzterer ist zeitliches Sein und Geschehen.

Aus der Geschichte der Philosophie ersehen wir, dass die griechische Philosophie, die den Schöpfungsbegriff nicht kannte, die Ewigkeit der Welt lehrt, z. B. Plato, Aristoteles, dass dagegen die christliche Philosophie hierin geteilter Meinung ist. So erklären Alexander von Hales und Thomas von Aquin die Annahme von der Ewigkeit der Welt für zulässig. (cf. „Die Gottesidee v. Im. Herm. v. Fichte" von Dr. Scherer, p. 157. Wien 1902.)

B) Das Verhältnis Gottes zur Welt unter dem Gesichtspunkte sinnlicher und logischer Kategorien.

Die vorausgehenden vier Paragraphen handelten davon, wie Ulrici das Verhältnis Gottes zur Welt vom Standpunkte absoluter göttlicher Eigenschaften zu bestimmen suchte.

Im Folgenden werden wir kennen lernen, auf welche Weise unser Autor das Verhältnis Gottes zur Welt unter dem Gesichtspunkte sinnlicher und logischer Kategorien zu fixiren bemüht war.

§ 1. Raum und Zeit in Gott.

Wie ist das Verhältnis von Raum und Zeit zu Gott zu bestimmen?

Ulrici führt aus:

Der Raum ist die Eigenschaft des Nebeneinander der Dinge. Daher findet er sich in allem Endlichen, weil dies in

seiner Begrenztheit und Beschränktheit nur neben einander existiren kann. Aber dies Nebeneinander ist nicht erst mit der Begrenztheit der Dinge gesetzt, sondern existirt schon in und mit jeder Unterscheidung und Unterschiedenheit, „möge sie eine reelle oder bloss ideelle sein."

Somit ist das Nebeneinander, der Raum, eine allgemeine Existenzialform der weltlichen Dinge.

Aber auch von Gott kann diese Existenzialform ausgesagt werden. Denn Gottes Denken ist, ähnlich dem menschlichen, ein Unterscheiden der Gedanken und damit ein Nebeneinandersetzen der Gedanken; ferner ist es ein Selbstunterscheiden und damit setzt Gott sein Ich seinen Gedanken gegenüber.

Also ist auch in Gott der Raum realisirt. Freilich besteht zwischen Gott und den weltlichen Dingen hinsichtlich des Nebeneinander ein Unterschied. Gott nimmt allerdings, gleich den weltlichen Dingen, an der allgemeinen Existenzialform des Raumes teil und insofern ist er, wie sie, im Raume; allein insofern er nicht, wie die Dinge, vom Raume bestimmt wird, sondern durch sein Denken den Raum erst setzt, schliesst er den Raum in sich; und nach dieser Hinsicht ist er unräumlich, weil er von keinem Raum bestimmt ist, und eben deshalb ist er auch allgegenwärtig.[1])

Was die Zeit angeht, so sind Ulrici's Expositionen denen über den Raum analog.

Die Zeit, schreibt er, ist das Nacheinander in den Dingen und sie ist, gleich dem Raume, eine allgemeine Existenzialform der Welt. Denn in allen weltlichen Dingen lässt sich ein Vorher und Nachher, eine Aufeinanderfolge von Momenten, unterscheiden.

---

[1]) Ibid. p. 664—66.

Dies muss aber auch von Gott prädizirt werden. Denn dadurch, dass Gott sich von Anderem unterscheidet, fasst er sich als das absolute Prius, den absoluten Anfang alles Andern, das erst infolge der Selbstunterscheidung Gottes gegeben ist. Er ist also den weltlichen Dingen insofern ähnlich, als auch er an der Existenzialform der Zeit teilnimmt, sie in der Weise in sich realisirt, dass er sich als das Vorher-, das Andre als das Nachherseiende setzt.

Er unterscheidet sich aber auch von der Welt, insofern er als das absolute Prius die Zeit erst setzt und damit als absoluter Anfang in sich unveränderlich, ewig ist.[1])

Unsere Auffassung über das Verhältnis Gottes zu Raum und Zeit ist von der Ulrici's vollständig verschieden.

Wir sind der Anschauung, dass Raum und Zeit nicht real in Gott sind, wie dies Ulrici meint, sondern nur ideell, als Gedankeninhalt. Wir erblicken in Raum und Zeit die conträren Gegensätze der Kategorien des „Ineinander" und des „Zugleich (simul)" des göttlichen Seins.

Allerdings gilt auch uns Gott als das Prinzip von Raum und Zeit, aber nicht im Ulrici'schen, sondern in dem Sinne, dass Gott Raum und Zeit, die in seinem Geiste eine ideelle (gedankliche) Existenz haben, durch freien Willen und Wahl erschafft, ihnen also eine reale Existenz verleiht.

In Gott ist wohl das Erkennen (Denken) des Raum- und Zeitbegriffes real, weil dies zur Vollkommenheit der göttlichen Erkenntnis und damit zum Wesen Gottes gehört, — nicht aber ist der Inhalt dieser beiden Begriffe in Gott verwirklicht; denn Raum und Zeit sind begrenzende Eigenschaften, sind sonach nur Attribute des Endlichen, nicht aber des Unendlichen, welches Gott ist.

[1]) Ibid. p. 666—67.

§ 2. Gott als Ganzes.

Die Welt stellt sich uns nicht blos als räumlich und zeitlich bestimmt dar, sondern wir finden auch, dass sie aus einer Vielheit von Dingen besteht. Diese vielen Dinge zeigen sich uns bei näherer Betrachtung als Teile der Welt, und somit erscheint die Welt als eine aus Teilen bestehende Einheit, d. i. als ein Ganzes. Aber nicht nur die Welt, als die Gesamtheit aller Dinge, auch ihre einzelnen Bestandteile realisiren — jeder für sich — den Begriff des Ganzen, weil auch sie wiederum eine aus Teilen zusammengesetzte Einheit aufweisen. So sehen wir die Kategorie des Ganzen in der Welt tausendfach verwirklicht.

Es ist nun sicherlich nicht überflüssig, darüber Erwägungen anzustellen, ob nicht diese Kategorie sich auch in Gott findet, der doch als Schöpfer der Welt, derselben sein Siegel aufgedrückt und damit sie sich ähnlich gemacht haben muss.

Ulrici behauptet, auch Gott ist ein Ganzes, und zwar ist er dies als geistiges Wesen. Denn als solches unterscheidet er sich nicht nur von Anderem, sondern auch sich (im Selbstbewusstsein) in sich. „Die damit gesetzten Akte, Unterschiede, Produkte (Gedanken) sind seine Momente oder Teile, die er in sich befasst, weil sie eben Akte seiner Selbsttätigkeit und somit Momente seiner selbst sind.“ Dagegen ist Gott „nach seiner stofflichen Seite“ kein Ganzes, „weil seine Substanzialität nicht materiell (atomistisch), sondern die Eine continuirliche, Alles umfassende und durchdringende Kraft der Ausdehnung ist.“

Von der Welt ist Gott als Ganzes — nach Ulrici — insofern verschieden, als alle weltlichen Dinge auch in stofflicher Beziehung ein Ganzes bilden, ob sie nun selbst materiell sind, oder doch, wie die Seele, mit einer materiellen Leiblichkeit zu Einem Ganzen verbunden. Ferner gibt es in der Welt nur

relative Ganze, weil alle Dinge in derselben Welt unter einander in Beziehung stehen; Gott dagegen ist absolutes Ganzes, weil er nicht zu Anderem, sondern nur zu sich selbst in Beziehung steht.

Zum Schluss seiner bezüglichen Ausführungen sagt Ulrici, dass man mit gleichem Rechte behaupten kann, Gott sei in keiner Beziehung ein Ganzes! Denn er sei das Bestimmende, das Setzende und damit die Voraussetzung aller Unterschiedenheit und folglich aller Ganzheit und Teilheit. Aber dieses göttliche Selbst sei jenes absolute An- und Für-Sich Gottes, das dem menschlichen Denken unzugänglich bleibe, weil es, obwohl unser Forschen immer wieder zu ihm hingeführt werde, doch zugleich die Grenze unseres Forschens sei.[1])

Zu diesen Ausführungen Ulrici's bemerken wir: Jedes Ganze ist eine aus Teilen — gleichviel welcher Art — bestehende, also zusammengesetzte Einheit. Demnach ist jedes Ganze durch seine Teile bedingt.

Gottes Wesen aber ist nicht durch Teile bedingt, weil Gott durch sich selbst (a se) ist. Er ist also wegen seiner Aseität ein absolut einfaches Wesen und als solches kann er nicht mit Recht ein Ganzes genannt werden.

Wegen seiner absoluten Einfachheit sind auch seine geistigen Tätigkeiten (Eigenschaften) in keinem Sinne seine Bestandteile, sondern seine Tätigkeiten ist er selbst. Ergo ist man auch im Hinblick auf die Tätigkeiten Gottes nicht berechtigt, Gott als ein Ganzes zu bezeichnen.

Kurz: Gott ist kein Ganzes, weil er a se ist. Ulrici's Gründe für seine Behauptung resultiren sämtlich, wie leicht ersichtlich, aus einer anthropomorphistischen Denkweise bezüglich des göttlichen Wesens. Nur am Schlusse, wo er eigentlich seine Thesis wieder zurücknimmt, indem er sagt,

[1]) Ibid. p. 667—68.

dass Gott in keiner Beziehung ein Ganzes ist, werden seine Spekulationen dem göttlichen Wesen gerecht.

§ 3. Inneres und Aeusseres Gottes.

Wenn man die Dinge in der Welt einzeln, für sich, betrachtet, so lässt sich an ihnen unschwer ein Inneres und ein Äusseres, Wesen und Erscheinung unterscheiden.

Kann man diese Unterscheidung auch auf den Schöpfer der Welt anwenden?

Ulrici bejaht diese Frage.

Das Äussere Gottes, sagt er, ist die Gesamtheit der Momente, Akte und Produkte der absoluten Selbsttätigkeit Gottes: es ist die Äusserung und der Ausdruck der Tätigkeit Gottes, „in der er sich selber immanent gegenständlich und insofern sich selber äusserlich wird, und zugleich (mit der Schöpfung der Welt) einem Andern unterschiedlich gegenüber tritt und insofern gegen ein Anderes äusserlich wird."

Das Innere Gottes dagegen ist „jenes absolute göttliche Sein, das eben in der produzirend-unterscheidenden Selbsttätigkeit Gottes sich betätigt, in der Manifestation seiner Schöpferkraft sich manifestirt, in seinem Äussern sich äussert."

Demnach verhält sich das Äussere Gottes zu seinem Innern, wie absolute Form zum absoluten Inhalt.

Weil nun Gott nicht blos produzirend-unterscheidende Selbsttätigkeit, sondern auch zugleich Schöpfer ist, so ist seine Manifestation durch zwei Momente bestimmt: Gott manifestirt sich nicht nur sich selbst, sondern er manifestirt sich auch in der Schöpfung in einem Andern und für ein Andres. Und unter letzterem Betracht kann man die Welt „Erscheinung Gottes" nennen.

Obwohl man aber die Kategorien: Inneres und Aeusseres auch von Gott aussagen kann, so besteht doch — gemäss den weiteren Darlegungen Ulrici's — ein Unterschied zwischen der Manifestation Gottes und der der weltlichen Dinge. Gott erscheint nämlich — auch in seinen Manifestationen in der Welt — eigentlich nur sich selbst; seine Selbstmanifestation ist daher eine absolute.

Die weltlichen Dinge hingegen „sind in ihrem Sein-für Andres zugleich durch Andres bedingt und bestimmt. Ihr Äusseres und ihre Erscheinung ist mithin niemals und in keinem Momente reine blosse Äusserung und Erscheinung ihres eigenen Wesens, sondern zugleich Ausdruck der Einwirkung und damit Äusserung anderer Dinge, also zugleich Erscheinung eines Anderen.“[1])

Mit anderen Worten: Die Manifestation der weltlichen Dinge ist eine abhängige, relative.

Hiezu haben wir in consequenter Durchführung unseres Gottesbegriffes folgendes zu sagen: Aus dem gleichen Grunde, weshalb man Gott kein Ganzes nennen kann — nämlich wegen seiner Einfachheit — geht es auch nicht an, von einem Innern und Äussern, von Inhalt und Form, von Wesen und Erscheinung Gottes zu sprechen. Diese beiden correlativen Kategorien lassen sich nur bei solchen Wesen finden, welche nicht a se, sondern ab alio sind und demnach nicht absolute Einfachheit, sondern irgend welche Zusammensetzung aufweisen, also nur bei den Geschöpfen. Gottes Wesen ist nicht Inhalt und Form, Inneres und Äusseres, er ist nichts als Tätigkeit (actus purus), weil er a se ist.

Was wir Erscheinungen, Offenbarungen, Werke Gottes nennen, sind menschlich wahrnehmbare Produkte

[1]) Ibid. p. 668—70.

der unveränderlichen Tätigkeit Gottes, nicht Erscheinungen (Manifestationen) Gottes selber.

Wir dürfen nicht den geringsten Unterschied machen zwischen Sein und Tätigkeit Gottes: denn beide sind wegen der auf die Aseität zurückzuführenden absoluten Einfachheit Gottes vollkommen identisch.

§ 4. Gott als absolute Substanz.

Erwägt man Inneres und Äusseres, Wesen und Erscheinung an den weltlichen Dingen unter dem Gesichtspunkte der Dauer, so kommt man zu der Erkenntnis, dass das Innere, das Wesen eines Dinges das Bleibende desselben ist, das Äussere, die Erscheinung eines Dinges aber das stetig Wechselnde.

Unter dem Gesichtspunkte des Zusammenhanges jedoch betrachtet ergibt sich, dass das Innere das dem Äusseren zu Grunde Liegende ist.

Insofern nun einerseits das Innere eines Dinges gegenüber seinem vorübergehenden Äussern feststeht (stat), andrerseits dem Äussern zu Grunde liegt (substat), bezeichnet man es mit dem Ausdrucke: Substanz.

Freilich wird das Wort Substanz in der Philosophie nicht ausschliesslich in dem Sinne gebraucht, wie ihn die etymologische und genetische Definition festlegt, sondern in verschiedener Bedeutung, was wir nachher an Beispielen zeigen werden.

Hier kommt es zunächst darauf an, darzutun, was Ulrici unter Substanz versteht und in welchem Sinne er sie von Gott prädizirt.

Mit dem Worte Substanz verbindet Ulrici den oben dargelegten Begriff; Substanz ist ihm das Subsistirende, zu Grunde Liegende.

Darnach ist ihm Gott die absolute Substanz und zwar in dreifacher Hinsicht: ersteus „nach seiner stofflichen

Seite, weil er als die Kraft absoluter Ausdehnung alles Andre, Weltliche in sich befasst, trägt und hält;" zweitens nach seiner geistigen Seite, „weil er als absolute produzirend-unterscheidende Selbsttätigkeit, als absolutes Denken, nicht nur eine Mannigfaltigkeit von Akten, Gedanken, Unterschieden (Bestimmungen) setzt, sondern auch diese Mannigfaltigkeit in sich zur Einheit zusammenfasst und zusammenhält;" drittens „weil die unterschiedlichen Kräfte (Qualitäten — Attribute), die wir ihm im Unterschiede von der Welt beizumessen nicht umhin können, nur als Formen der Äusserung und Betätigung des Einen göttlichen Selbst, als Tätigkeitsweisen der Einen schöpferischen Urkraft gefasst werden können."

Als absolute Substanz unterscheidet sich Gott von den weltlichen Substanzen.

Die Substanz eines jeden weltlichen Dinges, lehrt Ulrici, ist eigentlich diejenige Kraft, welche die Atome zu einer bestimmten Form, das ist zu einem Körper eint. Dadurch, dass diese Kraft die Atome in bestimmter Weise vereinigt und zusammenhält, entstehen Substanzen im weiteren und uneigentlichen Sinne.

Substanzen im eigentlichen Sinne gibt es also so viele in der Welt, „als es verschiedene Einigungskräfte (und damit Einigungsarten) der Atome gibt. Diese Substanzen sind aber nur bedingte, relative Substanzen, weil ihre Existenz durch das Dasein der Atome, ihre Wirksamkeit von Atom zu Atom durch die vermittelnde Tätigkeit Gottes bedingt ist. Sie sind insbesondere darum bloss relative Substanzen, weil sie Gott und seine absolute Substanzialität zur Voraussetzung haben."[1])

Es sei gestattet, auch zu diesem Punkte unsere Meinung zu äussern.

[1]) Ibid. p. 670—71.

Wie schon erwähnt, wird der Terminus Substanz im verschiedenen Sinne gebraucht.

Im Ulrici'schen Sinne vermögen wir denselben von Gott nicht auszusagen und zwar aus dem gleichen Grunde, weshalb wir ein Inneres und Äusseres in Gott verneinten: nämlich wegen der absoluten Einfachheit des göttlichen Wesens. Ausserdem ist dieses Wort in der Ulrici'schen Bedeutung der correlative Begriff zu Accidenz. In Gott gibt es aber kein Accidenz: denn Alles in ihm ist ewig und notwendig.

In anderer Bedeutung als in der Ulrici's gebrauchen Spinoza, Joh. Gottl. Fichte, Cousin das Wort Substanz. Nach ihnen ist Substanz das durch sich selbst Bestehende: Ausdehnung und Geistigkeit sind nur Attribute, und es gibt überhaupt blos eine Substanz, nämlich die absolute Substanz.

Cartesius dagegen unterscheidet zwischen göttlicher Substanz und zwischen weltlichen Substanzen; letztere teilt er wieder in denkende (geistige) und ausgedehnte (körperliche) Substanzen ein. Gleichwohl sollte man, meint er, eigentlich nur Gott Substantialität zuschreiben.

Leibniz kennt ausschliesslich geistige Substanzen (Monaden), die unter einander graduell verschieden sind.

Wieder andere definiren Substanz als das für sich Bestehende. Dieses könne ein durch sich Bestehendes sein, es könne aber auch durch einen ausserhalb seines eigenen Seins liegenden Grund bestehen; im ersteren Falle sei die Substanz eine absolute, im zweiten eine relative.

Gebrauchen wir das Wort in diesem letztgenannten Verstande, so können wir dasselbe – ohne gegen den Theismus zu verstossen — sowohl auf Gott, als auch auf die weltlichen Dinge anwenden, insofern nicht blos Gott, sondern auch die weltlichen Dinge ein Fürsichsein haben. Neben dieser

Ähnlichkeit zwischen Gott und Welt besteht jedoch zugleich der Unterschied, dass Gott die durch sich selbst bestehende, also absolute Substanz ist, während die weltlichen Substanzen, weil sie durch einen Anderen (Gott) existiren, relative Substanzen sind.

§ 5. Gott als absolute Tätigkeit, Grund und Ursache.

Die Dinge in der Welt enthüllen sich dem forschenden Menschengeiste nicht blos als Substanzen, d. h. als für sich bestehende Einheiten, sondern sie zeigen auch die Eigenschaft, dass sie auseinander hervorgehen und auf einander wirken. In dieser Hinsicht müssen sie als Gründe und als (tätige) Ursachen angesehen werden.

Grund im ontologischen Sinne ist das, aus dem etwas hervorgeht (Seinsgrund), im logischen Sinne das, weshalb etwas so und nicht anders gedacht werden darf (Erkenntnisgrund).

Als Ursache aber wird gemeinhin das bezeichnet, wodurch etwas wird.

Vergleicht man nun die Welt in Hinblick auf Tätigkeit, Grund und Ursache mit Gott, so ergibt sich, wie Uirici dartut, der Unterschied, dass die Tätigkeit der weltlichen Wesen erfahrungsgemäss durchgehends eine bedingte ist, während das Wirken Gottes als unbedingt gefasst werden muss.

Auch in der Eigenschaft als Seinsgrund sind die weltlichen Dinge nicht, wie Gott, absolut, sondern nur relativ, weil sie nur unter mitwirkender Anregung andrer Dinge und resp. Gottes selbst Grund ihrer immanenten Entwicklung und Fortbildung sind.

Endlich sind die weltlichen Dinge auch nur unter Mitwirkung anderer Dinge, also wieder nur in bedingter Weise.

Ursachen von Wirkungen; Gott dagegen ist voraussetzungslose Ursache.[1])

Die Richtigkeit der im gegenwärtigen Paragraphen wiedergegebenen Erörterungen Ulrici's kann vom Standpunkte des Theismus aus wohl nicht in Zweifel gezogen werden. Das Gleiche gilt vom Folgenden, wo Ulrici Erwägungen anstellt über

§ 6. Gott als Zwecksetzer, Mittel und Endursache.

Der teleologische Gottesbeweis Ulrici's geht, wie erinnerlich, von der in der Welt waltenden Zweckmässigkeit aus. Diese Eigenschaften haben sich die Dinge nicht selbst gegeben, sondern Gott ist ihr Urheber, er ist Zwecksetzer, er ist es, sag Ulrici, der als Weltschöpfer „die Zwecke und Zielpunkte setzt und bestimmt, auf welche die weltlichen Kräfte in ihrem Mit- Auf- und Gegeneinanderwirken hinzuarbeiten haben.“[2])

Dadurch, dass die weltlichen Dinge die von Gott gewollten Zwecke erfüllen, haben sie einerseits den Charakter von Mitteln, andrerseits erreichen sie eben in dieser ihrer Bestimmung als Mittel zugleich den Zweck ihres eigenen Seins.

Aber auch Gott kann man, trotz seiner Qualität als Zwecksetzer, als Medium (Mittel) betrachten, insofern er die von ihm gesetzten Weltzwecke deshalb selber verwirklicht, als er die auf seine Zwecke hingeordneten Mittel selber setzt und bestimmt.

Sonach ist die schöpferische Tätigkeit Gottes im Grunde zugleich „das Medium der Verwirklichung der von ihm gesetzten Zwecke.“[3])

Gott ist aber, lehrt Ulrici weiter, nicht allein Zweckgeber und im gewissen Sinne Medium, er ist auch Endursache, Endzweck der Welt.

[1]) Ibid. p. 671—74.

[2]) Ibid. p. 675

[3]) Ibid. p. 675.

Mit der näheren Begründung dieser Behauptung befasst sich unser Philosoph in einem späteren Abschnitt. Hier weist er nur in Kürze auf den Unterschied hin, der sich von diesem Standpunkte zwischen Gott und Welt ergibt.

Gott ist absoluter höchster Endzweck der Welt, alle weltlichen Wesen sind nur Mittel; ausserdem differiren letztere in Bezug auf Zwecktätigkeit darin von Gott, „dass sie nur bedingter Weise, nur unter Anregung und Mitwirkung anderer Dinge Zwecke zu setzen und nur durch Anwendung gegebener Mittel sie auszuführen vermögen; auch der Mensch ist nur in dieser bedingten Weise Urheber von Zwecken und deren Realisirung.“[1])

§ 7. Gott als absoluter Begriff und absolute Idee.

Die letzten zwei logischen Kategorien, gemäss denen Ulrici behufs tieferer Erfassung des Wesens Gottes (der Idee Gottes) das Verhältnis der Welt zu ihrem Schöpfer erwägt, sind Begriff und Idee.

a) Die Welt vermag begriffen zu werden; das wäre aber nicht möglich, wenn sie nicht die Realisation von Begriffen wäre.

Der Begriff ist nun — nach Ulrici — in seiner logischen Bedeutung Ordnungskategorie. Als solche ist er:

α) Zweckbegriff. Als Zweckbegriff bildet er das Prinzip der zeitlichen Ordnung, ist so das Endziel alles Werdens und Geschehens.

β) Gattungsbegriff; in dieser Eigenschaft ist er Prinzip der räumlichen Ordnung.

Die Beziehungen, welche zwischen dem in der Welt verwirklichten Begriff und Gott bestehen, sind gemäss Ulrici'schen Darlegungen diese:

[1]) Ibid. p. 674–75.

1. Der Begriff, sowohl als Gattungs- wie als Zweckbegriff, ist von Gott gesetzt; denn

α) die Entstehung von Arten der Dinge ist nur denkbar unter der Voraussetzung, dass Stoffe und Kräfte in „bestimmter Weise auf einander wirken, in bestimmten Proportionen, nach einem bestimmten Typus mannigfache Verbindungen eingehen.“[1]) Diese verschiedenen Bestimmungen weisen auf Gott als Bestimmenden zurück. Also ist der Gattungsbegriff von Gott gesetzt. Desgleichen ist

β) die Aufeinanderfolge mannigfaltiger, niederer und höherer Arten der Dinge (Wesen) in der Welt nur erklärlich, „wenn die Stoffe und Kräfte von Anfang an so bestimmt . . . . wurden, dass sie in ihren Bewegungen, Verbindungen und Lösungen eine bestimmte Reihenfolge von Stufen, einen bestimmten Verlauf von Aktionen und Reaktionen, eine fortschreitende Umgestaltung der Verhältnisse und Umstände zu einem bestimmten Ziele hin einhalten mussten, — d. h. wenn das weltliche Werden und Geschehen in zeitlichen Beziehung nach einem bestimmten Prinzipe geordnet wurde.“[2]) Sonach ist Gott auch Setzer des Zweckbegriffes.

2. Als Urheber des Begriffes steht Gott über dem Begriff. Er steht daher auch nicht als geistiges Wesen unter diesem Begriff, sofern letzterer Gattungsbegriff ist. „Er hat vielmehr sich selbst als Glied der geistigen Wesensgattung eingeordnet, indem er die Gattung als solche selber gesetzt hat.“[3]) Im Unterschiede zu Gott stehen die creatürlichen Geister als einzelne Exemplare unter ihrem Gattungsbegriff. Gott aber ist über demselben schlechthin erhaben. Daher ist

[1]) Ibid p. 676.
[2]) Ibid. p. 676.
[3]) Ibid. p. 676.

Gott — eben weil er unter keinen Begriff zu subsummiren ist, sein eigener Begriff, sich selbst Begriff, — absoluter Begriff.

b) Erwägt man, was die Dinge in der Welt sind, so beschäftigt man sich mit ihren Begriffen. Fragt man aber was sie sein sollen, so befasst man sich mit ihrer Idee.

Wir können nun nicht umhin, sagt Ulrici, für jedes Ding ein bestimmtes Ziel anzunehmen, „weil durch ein Werden in's völlig Unbestimmte nichts werden würde.“[1])

Und wer anders könnte es sein, als Gott, der jedem weltlichen Dinge Ziel und damit Idee gesetzt hat? Aber nach welcher Richtung liegt das Ziel alles weltlichen Werdens? Von Gott weg? Oder zu Gott hin? Ulrici sagt: Das Ziel „des weltlichen Werdens kann nicht ausserhalb Gottes fallen.“[2]) Denn ein von Gott wegführendes Weltziel könnte nur entweder in die leere Unendlichkeit hinausführen und dann gäbe es in Wirklichkeit gar kein Ende und Ziel, oder aber zu einem Punkte, der die Welt von Gott trennte; in diesem Falle „würde sie nicht zu ihrem Ziele, sondern nur zu ihrem Ende (Untergange) gelangen.“[3])

Gott selbst ist demach das Endziel der Welt, wie er ihr Ausgangspunkt ist.

Wie vollzieht sich aber die Erreichung dieses Endzieles? Ulrici erklärt: durch Einigung der Creatur mit Gott. Und diese Einigung ist nach ihm nicht blos als „ein äusserliches Zusammensein“, sondern als „eine innere Wesens- und Lebensgemeinschaft mit Gott“[4]) zu denken.

---

[1]) Ibid. p. 677.
[2]) Ibid. p. 677.
[3]) Ibid. p. 677.
[4]) Ibid. p. 677.

Wodurch diese Lebensgemeinschaft der gesamten (also der lebenden wie der leblosen) Creatur mögtich wird, führt Ulrici an einer späteren Stelle näher aus: hier begnügt er sich mit dem Hinweis, dass hiezu eine Erhebung, eine Fort- und Umbildung des Wesens, eine Hinaufbildung desselben zur ethisch-geistigen Wesenheit Gottes nötig sei.

Ist nun zur Einigung der Welt mit Gott eine stete Vervollkommnung und Hinaufbildung der Welt erforderlich, so ist Gott „zugleich Ausdruck der letzten und höchsten Bildungsstufe, zu der die Creatur sich erheben soll“[1]) – also höchstes Ideal, absolute Idee.

Insofern Gott absolute Idee ist, unterscheidet er sich naturgemäss von allen creatürlichen Wesen dadurch, dass „alle Dinge ihrer Idee nach von Gott gesetzt und bestimmt sind“,[2]) während „Er selbst seiner Idee nach absolute Selbstsetzung und Selbstbestimmung“[3]) ist, ferner dass er zugleich den Zielpunkt der Entwicklung der Welt bildet: als solcher wird er „zum Massstabe und Unterscheidungskriterium für die Stellung jedes Dinges in dieser Entwicklung, für das Verhältnis eines jeden zur absoluten Idee, durch das zugleich die eigene Idee jedes Dinges sich bestimmt und allein bestimmbar ist.“[4])

Wenn wir Gott als Endziel und als Ideal der Welt betrachten, wenn wir insbesondere erwägen, dass nach dem Willen Gottes seine Schöpfung in innigste Lebensgemeinschaft mit ihm treten soll, so wird hiedurch unser Blick wie von selbst auf die ethische Qualität des Schöpfers gelenkt. Im folgenden Kapitel nun werden wir die Anschauungen Ulrici's

[1]) Ibid. p. 677.

[2]) Ibid. p. 678.

[3]) Ibid. p. 678.

[4]) Ibid. p. 678; cf. auch § 97 im „Das Grundprinzip der Philosophie“ II. Bd.

über das ethische Verhältnis Gottes zur Welt näher kennen lernen.

C) Die ethischen Beziehungen Gottes zur Welt.

Das Verhältnis Gottes zur tatsächlichen Schöpfung wäre nicht allseitig bestimmt, wenn es nur nach ontologischen Gesichtspunkten sowie nach sinnlichen und logischen Kategorien fixirt würde; es trägt auch ethischen Charakter an sich und muss sonach nicht minder unter diesem Gesichtswinkel gewürdigt werden."

Hieher gehören Ulrici's Ausführungen über Schöpfungsmotiv, Weltziel und Modus der Ausführung des Schöpfungsplanes, ferner über das Übel in der Welt, über die göttliche Führung der Menschheit und endlich über die ethische Wesenheit Gottes.

§ 1. Schöpfungsmotiv, Weltziel und dessen Realisirungsmodus.

Dass Gott der Welt zu seiner eigenen Seligkeit nicht bedarf, ergibt sich aus seiner absoluten Vollkommenheit. Als absolut vollkommenes Wesen genügt sich Gott völlig selbst.

Was ist nun aber dann das Motiv und das mit letzterem in notwendigem Zusammenhang stehende Ziel seiner Schöpfertätigkeit?

Ulrici gibt darauf die kurze Antwort: „Gott ist die Liebe und aus Liebe hat er die Welt geschaffen und damit ihrem Werden das ethische Ziel der Einigung mit ihm gesetzt."[1])

Unter Welt versteht Ulrici die gesammte Schöpfung also nicht blos Geistiges, sondern auch Organisches und

[1]) Ibid. p. 717.

Anorganisches. Wenn nun die gesamte Creatur zur ethischen Einigung mit Gott berufen ist, so ist das nur dadurch möglich, dass sich Anorganisches und Organisches zu Geistigem emporbildet und dann in der Eigenschaft als geistig-freie Wesen eine ethische Einigung mit Gott erreicht.

Die ethische Einigung bestimmt Ulrici näher also:

a) Die ethische Einigung der Welt mit Gott müsse von der blos metaphysischen Einigung wohl unterschieden werden. Die metaphysische Einigung der Welt mit Gott sei schon in und mit der Entstehung der Welt unmittelbar gesetzt. Aber sie weise eine Wesensdifferenz auf, kraft deren sie nicht in einem gemeinsamen Leben und Wirken, sondern nur in der Abhängigkeit des Bedingten von seiner Bedingung, des Geschöpfes von seinem Schöpfer bestehe. Diese Wesensdifferenz hebe sich in dem Entwicklungsprozess der Welt mit der Entstehung geistig-ethischer Wesen auf und damit erst werde jene Einigung mit Gott, die das Ziel der Weltentwicklung sei, möglich. Die ethische Einigung dürfe aber nicht als Einerleiheit, Identität gedacht werden, da sie, wenn auch keine Wesensdifferenz, so doch die Differenz des Ursprungs, der Formen und Bedingungen des Daseins, des Grades und Masses der Kräfte, des davon abhängigen Lebens und Wirkens in sich schliesse.

b) Ethisch sei die Einigung Gottes mit der Welt deshalb, weil sie sowohl von Seiten Gottes als auch des Menschen durch einen ethischen Akt zustande komme, von Seiten Gottes durch Betätigung seiner Liebe und Güte, von Seiten des Menschen durch selbstlose Hingabe an Gott.

c) Die ethische Einigung sei ein beständiges Einswerden; denn sie vollziehe sich nur in und mit dem Prozesse, durch welchen die creatürlichen Geister sich entwickeln und allge-

mach zu der Höhe des sittlichen Bewusstseins sich erheben, auf der die Hingebung an Gott möglich werde.[1])

Wie aber ist die Hinaufbildung der unter dem Menschen stehenden Creatur zum freien Geist zu denken?

Ulrici führt drei Möglichkeiten an:

1. Gott könne die Welt so geschaffen haben, dass sich „die ganze Reihenfolge der Geschöpfe vom Silikat bis zum Menschen aus den ursprünglichen Kräften und Kraftcentren . . . . hervorgebildet"[2]) habe, was ja auch die Naturwissenschaft annehme, obgleich dieser die bezüglichen Nachweise fehlten.

2. Man könne aber auch die alte Hypothese wieder aufnehmen, „welche den Ursprung der verschiedenen Arten der Dinge oder wenigstens der organischen Geschöpfe und insbesonders der geistig begabten Wesen auf besondere Schöpfungsakte Gottes zurückführte."[3])

3. Am meisten empfehle sich indess offenbar die dritte Hypothese, welche annehme, dass zwar von Anfang an die Entstehung organischer, beseelter, geistiger Geschöpfe in der ursprünglichen Anlage der Welt mitgesetzt, aber das erste Hervorgehen derselben durch eine besondere Tätigkeit Gottes, nur nicht durch eine schöpferische, sondern durch eine blos disponirende, leitende, anregende, die vorhandenen Kräfte verwendende und modifizirende Wirksamkeit Gottes vermittelt sei. Diese dritte Hypothese unterscheide sich sonach von der ersten nur durch die vorausgesetzte Mitwirkung Gottes bei der Entwicklung und Fortbildung der Welt; in allen übrigen Punkten fielen beide in Eins zusammen.[4])

Es seien auch zu diesen Darlegungen Ulrici's einige Bemerkungen unsrerseits gestattet.

---

[1]) Ibid. p. 717—18.
[2]) Ibid. p. 722.
[3]) Ibid. p. 722.
[4]) Ibid. p. 722—23.

1. Bezüglich des Schöpfungsmotives, der Liebe Gottes, möchten wir darauf hinweisen, dass sich die Liebe in Gott unmöglich dann aus dem Wesen Gottes erklären lässt, wenn dasselbe nur „produzirend-unterscheidende", also blos intellektuelle Tätigkeit wäre, wie Ulrici lehrt. Liebe, ethische Qualitäten überhaupt, sind nur unter der Voraussetzung in Gott begreiflich, wenn Gottes Wesen nicht blos Denken, sondern auch Wollen ist!

2. Was die Erörterungen Ulrici's über den Endzweck der Welt und das Wie der Erreichung desselben anbelangt, so sind dieselben unstreitig sehr geistreich; weil sie aber nur den Wert von Hypothesen, nicht von bewiesenen Tatsachen haben, so vermögen sie nicht die logische Berechtigung, andere von ihnen abweichende Erklärungsversuche geltend zu machen, in Abrede zu stellen.

Gegen die Ulrici'schen Hypothesen möchten wir blos zwei Bedenken äussern: einmal gegen seine 1. und 3. Hypothese dies: Es ist ein in der Physik feststehender Satz, dass das Stoff- und Kraftquantum in der Welt constant ist!

Ausserdem gegen seine 2. Hypothese: Diese Hypothese macht nicht die ethische Einigung der gesamten Schöpfung verständlich, sondern nur die der organischen oder geistbegabten Wesen!

Unsere Anschauung in den einschlägigen Punkten ist kurz die: Wir antworten auf die Frage: In welcher Absicht hat Gott die Welt erschaffen?

Um die Idee des nichtselbstwirklichen Seins zu realisiren!

Warum hat Gott die Welt erschaffen? Weil nicht blos das selbstwirkliche, sondern auch das nichtselbstwirkliche Sein wert ist, zu existiren.

Und warum ist es wert, zu existiren? Weil es, wenn auch nur ein nichtselbstwirkliches, so doch immerhin ein Sein ist. Das Ziel der Welt ist ihre durch Entwicklung

sich vollziehende naturgemässe Vollkommenheit. Nähere Ausführungen müssen wir uns in dieser Schrift versagen.

§ 2. Das Übel in der Welt.

Einer der stärksten Einwände gegen die ethischen Eigenschaften Gottes, insbesondere gegen seine unendliche Güte ist der: Wenn Gott aus Liebe die Welt erschaffen hat, warum schuf er eine Welt, in welcher so viel Übel und Elend sich findet? Hätte es denn nicht seiner unendlichen Liebe am meisten, ja allein entsprochen, wenn er eine Welt in's Dasein gerufen hätte ohne jegliches Übel und jegliche Möglichkeit hiezu, eine Welt voll Seligkeit und Lust, wie ja auch er unendlich selig ist?

Was erwidert Ulrici auf diesen Einwand? Nach seiner Meinung liegt die Lösung des in Frage stehenden Problems im Schöpfungsbegriff.

Wenn die Welt Schöpfung Gottes ist, „also verschieden von ihm und mithin ihrem Wesen nach das Bedingte, Relative, das Endliche und Zeitliche, das Werdende, Sichentwickelnde, das nur ist, was es wird und daher nur am Ziele seiner Entwickelung die ihm mögliche Vollkommenheit erreichen kann, so folgt, dass die Welt in ihren Theilen wie in ihrer Totalität ein unübersehbar grosser Entwickelungsprozess ist, der, wenn auch in den verschiedenen Teilen auf verschiedene Weise in ungleicher Bewegung, doch überall vom Unvollkommenen zum Vollkommenen fortschreitet. Und ist erst mit der Erreichung des Ziels, der höchstmöglichen Vollkommenheit des weltlichen Wesens, dessen volle Befriedigung in sich, das volle Wohlgefühl seines Daseins, weil die volle Übereinstimmung mit sich und dem Ganzen möglich, so folgt, dass auf dem Wege dahin durch das Gebiet des Unvoll-

kommenen. Unharmonischen, Unpassenden hindurch eben dies auch als das Unangenehme, als Übel, als Leiden und Schmerz empfunden werden muss. Das Übel seinem allgemeinen Begriffe nach, in welchem es mit dem Begriffe des Unvollkommenen in Eins zusammenfällt, ist sonach allerdings in dem Begriffe des Weltlichen selbst mitgesetzt; nicht die ewigen Wahrheiten, nicht blinde, unüberwindliche Gesetze oder apriorische Hindernisse irgend welcher Art tragen die Schuld, sondern die Weltwirklichkeit selbst in ihrem Begriffe als Schöpfung involvirt das Übel."[1])

Darin, dass das Übel zugleich für die beseelten geistigen Wesen ein Hebel ihrer Entwicklung, ein Erziehungsmittel, ein Medium zur Förderung des Guten ist, erblickt Ulrici ein Zeugnis der göttlichen Güte und Liebe. Auch liege in dem Übel der Trost, dass es nur als Übergangspunkt zu einem höheren, vollkommneren Dasein erscheine.[2])

Ulrici wirft nun hier selber die berechtigte Frage auf: Warum ist denn der Fortschritt vom Unvollkommnen zum Vollkommnen, wie er im Begriffe der Schöpfung enthalten ist, mit Übel verbunden? Könnte es denn nicht auch einen Fortschritt ohne Übel geben, oder steht der Fortschritt mit dem Übel in sachlich und logisch notwendiger Verknüpfung?[3])

Ulrici entgegnet in der Weise, dass er sagt: Man könne einmal darauf hinweisen, dass in der Menschheit der grösste und schlimmste Teil der Übel Folge der Sünde sei, dass die Möglichkeit des Bösen von der Freiheit, vom Begriff des Ethischen überhaupt gefordert sei und die Wirklichkeit des Übels voraussetze, weil die Wahl zwischen Gut und Bös zugleich eine Wahl zwischen Wohl und Übel sei. Speziell sei der Tod des Menschen, bei der Annahme einer

1) Ibid. p. 710—11.

2) Ibid. p. 711.

3) Ibid. p. 711—12.

unablässigen Vervollkommnung der Menschheit, als Zerstörung der bisherigen Daseinsform notwendig.[1])

Was ferner das Übel im Tierreich angehe, so sei es gleichgültig, ob ein Tier, wenn es nun doch einmal sterben müsse, den Hungertod aus Altersschwäche erleide, oder von einem anderen Tiere, vom Menschen, von einem Naturereignis getötet werde. Wer wolle sagen, ob diese oder jene Todesart schmerzlicher sei?[2])

Hinsichtlich des Pflanzenreiches sei es endlich gleichgültig, ob die Pflanze verwelke oder von einem Tier zerstört werde.[3])

Dann heisst es bei Ulrici weiter:

„Es entgeht mir nicht, dass solche Reflexionen nicht vollkommenen befriedigen. Aber ich meine, dass sie nur darum unbefriedigt lassen, weil wir, sobald wir auf das Einzelne, in die unerschöpfliche Casuistik uns einlassen, den Faden des leitenden Gedankens verlieren und den Angriffen der subjektiven Stimmung . . . . preisgegeben sind. Dem Glauben, meine ich, genügt es, wenn sich dartun lässt, dass das Übel, Leiden und Tod, principiell im Begriffe der Welt liegt und daher mit der göttlichen Güte und Liebe nicht im Widerspruch steht; das Einzelne, die Formen und Grade des Leidens, die Art und Weise des Todes, fällt in jene Sphäre der Freiheit, die wir — wenn es in der Welt des Bedingten Leben und Bewegung, Spontaneität und Selbstbestimmung geben soll, — schon im Gebiete der anorganischen Natur, in dem Vermögen und Triebe der elementaren Kräfte zur Störung des Gleichgewichts . . ., in dem Prinzip der Individuation, und der höher und höher steigenden Ausbildung der Individualität, mit der zugleich ihre Selbständigkeit und Freiheit wächst, als notwendig anerkennen mussten. In dem grossen Entwickelungsprozesse

[1]) Ibid. p. 712.

[2]) Ibid. p. 712.

[3]) Ibid. p. 712

des Ganzen bezeichnet allem Anschein nach unsre Erde die Stufe des ersten Auftretens der Individualität und Freiheit, also noch einer sehr unvollkommenen, der Willkür und dem Missbrauch ausgesetzten, der Leitung und Erziehung bedürftigen Freiheit; ja vielleicht nimmt unser ganzes Sonnensystem in dem Prozesse einen verhältnismässig niedrigen Standpunkt ein. Im Begriffe einer aufsteigenden Entwicklung vom Unvollkommenen zum Vollkommneren liegt es wenigstens unmittelbar, dass die niedrigeren Stufen auch der grösseren Unvollkommenheit verfallen sind "[1])

Wie viele und mannigfache Erklärungen sind nicht schon über das Übel gegeben worden! Anders suchen es die Materialisten zu begreifen, anders die Pantheisten, und wieder anders Theisten und Deisten. Ja im Lager der Theisten selbst sind die Ansichten über das Übel geteilt, widersprechen sich oder variiren mehr oder weniger unter einander.

Und doch kann es nur eine richtige Auslegung dieses Welträtsels geben!

Wir schliessen uns in dem Punkte der Auffassung Ulrici's an, wornach das Übel nur aus dem Schöpfungsbegriffe erklärt werden kann.

Wenn aber Ulrici das im Schöpfungsbegriffe liegende Merkmal der Entwicklung als näheren Erklärungsgrund für das Übel aufstellt, so können wir ihm schon hierin nicht mehr zustimmen. Er sagt: die Entwicklung könne nur als steter Übergang vom Unvollkommenen zum Vollkommenen gedacht werden, und da die höchst mögliche Vollkommenheit, das volle Wohlgefühl in sich fasse, so folge, dass das Unvollkommene als das Unangenehme, als Übel, als Leiden und Schmerz empfunden werden müsse.

Allein daraus, dass die höchste Vollkommenheit das grösste Wohlgefühl in sich schliesse, kann höchstens gefolgert werden, dass geringere Vollkommenheit geringeres

1) Ibid. p. 713.

Wohlgefühl bewirke. Weiter nichts! Vom geringeren Wohlgefühl aber bis zum — Schmerz, also bis zum Gegensatz des Lustgefühls ist noch ein weiter Schritt.

Mit dem Unvollkommenen ist nicht notwendiger Weise, weil nicht allgemein, Unlust verbunden. So empfinden die (auf niedriger Stufe der Vollkommenheit stehenden) unbewussten Wesen weder Lust noch Unlust über ihre relative Vollkommenheit, bezw. Unvollkommenheit.

Also kann die Entwicklung, als „Übergang vom Unvollkommenen zum Vollkommneren," nicht die Ursache des Übels in der Welt sein.

Es sei hier gestattet, unserer Meinung über das Übel in Kürze Raum zu geben.

Wie wir uns in einem früheren Kapital bereits geäussert haben, ist unserem Dafürhalten gemäss Gott das selbstwirkliche Sein, die Welt (Schöpfung) das nichtselbstwirkliche Sein. Daraus ergibt sich:

Weil Gott das selbstwirkliche Sein ist, so existirt er mit Notwendigkeit; denn der Grund, warum er ist, kann kein andrer sein, als der: weil er (Gott) nicht nicht sein kann. Gott ist also das notwendige Sein.

Anders steht es mit der Welt.

Weil die Welt das nichtselbstwirkliche Sein ist, sonach den Grund ihres Seins nicht in sich, sondern ausser sich hat, so könnte sie auch nicht existiren; sie ist also das contingente Sein. Als solches ist sie selbstverständlich in jeder Hinsicht contingent, folglich auch hinsichtlich ihrer Ordnung und Harmonie.

Ist aber die Ordnung und Harmonie der Welt keine mit innerer Notwendigkeit bestehende, so kann sie auch gestört, zerstört werden.

Tatsächlich wird sie durch die in der Welt herrschende Causalität gestört und zerstört.

Die notwendige Folge aber der wirklichen Störung der

Ordnung und Harmonie in der Welt ist — das Übel, das von bewussten Wesen nicht selten als Schmerz empfunden wird.

Denn das Übel — sei es objektiver oder subjektiver, physischer oder ethischer Art — findet sich nur, aber auch immer da, wo eine Verletzung der Ordnung und Harmonie vorliegt.

Sonach erklärt sich das Übel rücksichtlich seiner Möglichkeit aus dem Contingenzcharakter der Welt und hinsichtlich seiner Verursachung aus der weltlichen Causalität.

Die Frage, auf welche Weise sich die weltliche Causalität aus dem Begriffe der Welt, als des nichtselbstwirklichen Seins, ableiten lasse, sowie welche Attribute der weltlichen Causalität zukommen, gehört nicht mehr hieher und wird von uns bei anderer Gelegenheit beantwortet werden.

§ 3. Die Führung (Erziehung) der Menschheit durch Gott.

Die Äusserung Ulrici's, dass das Übel insofern ein Zeugnis der göttlichen Liebe und Güte sei, als es ein Erziehungsmittel gegenüber der Menschheit bilde, lässt schliessen, dass Ulrici an eine Führung der Menschheit durch Gott glaube.

Zu seiner näheren Darlegung hierüber wenden wir uns im folgenden.

Hat Gott der Welt ein Endziel gesetzt, so ist die Möglichkeit nicht abzuweisen, dass er sie zu ihrem Endziel hinleite.

Ulrici spricht sich bezüglich der göttlichen Vorsehung, soweit sie sich auf die Erziehung der Menschheit erstreckt, in nachstehender Weise aus und zwar über Möglichkeit der Einwirkung Gottes auf die Menschheit, dann über Art und Weise dieser göttlichen Einflussnahme und endlich über den Erfolg derselben.

1. Hinsichtlich der Möglichkeit der Führung der Menschheit durch Gott bemerkt er:

So gut durch die freie Tätigkeit des Menschen beispw. des Chemikers eine Einwirkung auf die Natur unbeschadet ihrer Gesetze möglich ist, ebensogut ist auch eine Beeinflussung Gottes auf seine Schöpfung ohne geringste Verletzung der waltenden Naturgesetze möglich.[1])

2. Nimmt man die Tatsächlichkeit einer solchen göttlichen Einwirkung auf die Welt und im Besondern auf die Menschheit an, so kann sie in Bezug auf letztere eine zweifache sein: eine mittelbare und eine unmittelbare.

Die mittelbare Einwirkung Gottes auf die Menschen ist in der Weise zu denken, dass Gott die Naturverhältnisse und den Naturlauf, also z. B. Klima, Bodenbeschaffenheit, Gebirge, Ebenen, Küsten und Binnenland, Feuchtigkeit, Helle usw. so gestaltet, dass dieselben einen fördernden Einfluss auf die Entwicklung der menschlichen Vernunft, damit auf die Vervollkommnung der ethischen Begriffe und Ideen und hiedurch endlich auf die ethischen Qualitäten der Menschheit ausüben.

Näheres bezüglich dieser Materie nachzuweisen, sei Sache der Religionsphilosophie und der Philosophie der Geschichte.[2])

Neben der mittelbaren Leitung der Menschheit durch Gott könne auch eine unmittelbare angenommen werden, d. i. eine „Einwirkung von Geist zu Geist, eine das Bewusstsein aufklärende, den Willen anregende, die Thatkraft stärkende Tätigkeit Gottes . . . . Die einzelnen Momente einer solchen erziehenden Tätigkeit — die Erweckung gottbegeisterter Weisen, Gesetzgeber, Propheten etc. — können unter dem allgemeinen Begriff einer durch die Geschichte der Menschheit hindurchgehenden und mit ihr fortschreitenden Offenbarung Gottes befasst werden.“[3]) Ulrici erinnert hiebei an die bekannten

[1]) Ibid. p. 729.
[2]) Ibid. p. 729—30.
[3]) Ibid. p. 730.

Ideen Lessings, der darzutun versucht habe, dass Alles, was als göttliche Offenbarung in der Geschichte der Menschheit auftrete, die Hauptstadien im Entwicklungsprozess der intellektuellen, ethischen und religiösen Bildung der Menschheit, als die Momente eines göttlichen Erziehungsplanes anzusehen seien, der im Laufe der Weltgeschichte zur Ausführung komme.[1])

3. Was den Erfolg der Erziehung der Menschheit durch ihren Schöpfer angeht, so endet sie nach Ulrici'scher Anschauung nicht eher, als bis sie ihren Zweck vollständig erreicht hat.

Es werden demnach alle Menschen zur ethischen Einigung mit Gott gelangen, auch die im Diesseits Verstockten; denn — so führt Ulrici aus — diejenigen Menschen, welche, im Bösen verhärtet, ins Jenseits hinüber treten, bessern sich dort. Aber wie ist das möglich? Ulrici sagt: Die menschliche Seele erhalte nach ihrem Tode einen Leib, weil das jenseitige Dasein nicht als ein abstrakt geistiges gefasst werden könne, sondern ebenfalls seine physische (organische) Unterlage haben müsse. Dieser jenseitige Leib entspräche genau der ethischen Beschaffenheit der betreffenden Seele und so sei er bei den in Sünden gestorbenen Menschen hässlich und missgestaltet. Gerade dieser letzte Umstand aber dränge und treibe die bösen Seelen im Jenseits zur Umkehr und Besserung, so dass auch endlich bei ihnen eine ethische Einigung mit Gott möglich und wirklich wird.[2])

Zu den vorstehenden Ansichten Ulrici's sei bemerkt:

1) Solange es an unwiderleglichen Beweisen für die Erziehung der Menschheit durch Gott fehlt, ist die deistische Thesis nicht widerlegt, nach welcher die Welt mit ihren eigenen, d. i. mit, wenn auch erschaffenen, so doch natürlichen Mitteln und Zielkräften das ihrem Wesen und ihrer Natur entsprechende Ziel erreiche. Diese deistische Auffassung lehnt hauptsächlich aus dem Grunde eine über-

[1]) Ibid. p. 730.
[2]) Ibid. p. 731—35.

natürliche Weltlenkung ab, weil letztere eine Durchbrechung der weltlichen (natürlichen) Kausalität bedeute.

Dem, was Ulrici über die jenseitige Existenzweise und jenseitige Vervollkommnung der unbussfertigen menschlichen Seelen sagt, möchten wir entgegenhalten:

Es lässt sich nicht mittelst zwingender Vernunftgründe zeigen, dass die menschliche Seele nicht auch ohne jeglichen Leib existiren und tätig sein könne. Denn daraus, dass die menschliche Seele während ihrer diesseitigen Lebenszeit in ihren Funktionen von ihrem Leib abhängig ist, kann nicht mit Evidenz geschlossen werden, dass die menschliche Seele überhaupt nur mittelst eines Leibes existiren und fungiren könne.

Die Anschauung Ulrici's bezüglich der jenseitigen Bekehrung der Verstockten verrät, auch wenn man ihr beizupflichten nicht gewillt ist, immerhin einen feinen Psychologen.

§ 4. Die ethische Wesenheit Gottes.

Die bisherigen Erörterungen der ethischen Beziehungen Gottes zur Menscheit und insbesondere das zuletzt besprochene Thema von der göttlichen Vorsehung lassen ersehen, dass Gott nicht blos die Eigenschaft der Liebe gegenüber seiner Schöpfung betätigt, sondern auch Gerechtigkeit, Weisheit usw. kurzum auch andere ethische Attribute.

In welchem Verhältnis stehen nun diese zur Liebe?

Ulrici bezeichnet die Liebe in Gott als die ethische Wesenheit Gottes und sagt, dass alle anderen ethischen Eigenschaften nur besondere Seiten, Äusserungen oder Betätigungsweisen der göttlichen Liebe seien, die nur infolge der Verschiedenheit der Objekte verschieden erscheinen. So sei die Gerechtigkeit Gottes nur die blosse Kehrseite der göttlichen Liebe als unmittelbare Consequenz der auf das Gute (das wahre Wohl der Creatur) gerichteten Tätigkeit Gottes. Die Güte Gottes sei das absolute Wollen des Guten, die

Wahrheit das absolute Wissen des Guten, die Schönheit die absolute Form der Verwirklichung des Guten, und all' diese Atttribute fielen von selbst mit der selbstbewussten Liebe und ihrer Betätigung in Eins zusammen. Auch die Heiligkeit Gottes, wenn sie eine objektive, Gott selbst zukommende Bestimmung seines Wesens sein solle, könne nur jene absolute, unerreichbare und unverletzbare ethische Erhabenheit des göttlichen Wesens bezeichnen, die wiederum nur auf seiner absoluten Liebe beruhe. Denn die wahre Liebe allein sei nicht nur ihrer schlechthinnigen Berechtigung und damit ihrer unantastbaren Würde sich bewusst, sondern könne auch nicht beleidigt, gekränkt, verletzt werden, weil ihr gegenüber jede Beleidigung auf das Haupt des Beleidigers zurückfalle, indem sie ja in Wahrheit gegen ihn selbst, gegen sein eigenes Wesen, sein eigenes Wohl (das die Liebe wolle) gerichtet sei. Jener Zorn der Götter über den Ungehorsam der Menschen sei ein Anthropomorphismus, der mit der ethischen Würde und Erhabenheit, mit dem nur aus der Tiefe des eigenen Wesens entspringenden, von nichts Anderem erregbarem Wollen und Wirken Gottes in Widerspruch stehe und die stille Majestät des göttlichen Daseins in den Zwiespalt vorübergehender Affekte und störender Gemütsbewegungen auflöse.[1])

Kann man mit den obigen Auseinandersetzungen Ulrici's im grossen Ganzen einverstanden sein, so muss gegen die folgende Auffassung, als eine dem Wesen Gottes gänzlich widersprechende Anschauung, Stellung genommen werden.

Ulrici behauptet nämlich, dass Gott nicht blos dadurch, dass er die Welt aus Liebe erschaffen hat, sich als ethisches Wesen erweise, sondern auch insoferne, als er der Welt eine relative Selbständigkeit verliehen habe. Durch letztere werde nämlich eine Selbstbeschränkung des göttlichen Wesens und Könnens erforderlich, weil das göttliche Wesen und Können notwendig da aufhöre, wo die Selbstän-

[1]) Ibid. p. 732—33.

digkeit und Selbsttätigkeit der Creatur beginne. Es habe also Gott, indem er das Entstehen und Bestehen eines Anderen (der Welt) wollte, sich selber beschränkt, beherrscht.[1])

Wir erwidern: Da gemäss des Theismus das Wesen und Tun Gottes von dem der Welt vollständig und unendlich verschieden ist, so bedeutet die Existenz und Tätigkeit der Welt keinerlei Einschränkung Gottes hinsichtlich seines eigenen Wesens, Daseins und Tuns.

Ferner ist zu sagen: Nicht in der Selbstbeschränkung besteht die ethische Qualität Gottes, sondern in der Selbstbejahung, in der freien Realisirung seiner selbst, als des absolut Guten! —

II. Abschnitt.

Ursprung der Gottesidee.

Nachdem Ulrici in seinem Buche: „Gott und die Natur" über Dasein und Wesen Gottes gesprochen, wirft er zum Schlusse noch die Frage nach dem Ursprung der Gottesidee auf.

Seine Antwort lautet;

1. Die Gottesidee entwickelt sich aus dem religiösen Gefühl.

2. Das religiöse Gefühl ist eine durch unmittelbare Einwirkung Gottes entstehende Affektion der Seele.

Des Näheren führt er aus:

„Alles Reflektiren muss in einer bestimmten Richtung vorschreiten, wenn es nicht ein leeres Gedankenspiel bleiben soll".[2]) Die bestimmte Richtung kann aber nur daher rühren, dass dem betrachtenden Geiste das Ergebnis, noch bevor es gefunden ist, wenn auch nur in der Form einer sog. Ahnung eines als unbewusstes Motiv wirkenden Gefühles, bereits vorschwebte.[3]) „Eine solche Ahnung, eine solche Gefühls-

[1]) Ibid. p. 725—26.
[2]) Ibid. p. 742.
[3]) Ibid. p. 742.

perception, muss mithin auch die religiöse Naturbetrachtung leiten, wenn sie zu einer Idee vom Sein und Wesen Gottes führen soll. Und sonach kann der ganze Vorgang nur darin bestehen, dass die unbestimmte, unmittelbare Gefühlsperception vermittelst der Natur- und Weltbetrachtung zur bewussten Vorstellung erhoben, entwickelt, ausgebildet wird.[1])

Dies Gefühl, diese Ahnung wird demnach nicht erst durch die Gottesbeweise erzeugt, sondern letztere setzen, wie Beweise überhaupt, die zubeweisende Idee bereits voraus. Alle Argumentationen für das Dasein Gottes bewirken kein erstes, sondern nur ein Wiedererkennen der Gottesidee.[2]) Kann nun die Gottesidee aus keiner Naturanschauung, keiner Welt- und Selbstbetrachtung des Menschen entspringen, so bleibt nichts anderes übrig, als anzunehmen, dass sie ihren ersten Ursprung, ihren primitiven Grund in einer Tätigkeit Einwirkung) Gottes selbst hat.[3])

Man hat daher, fährt unser Autor weiter, angenommen, dass uns die Gottesidee angeboren sei.

Wäre nun diese Idee bewusste Vorstellung, so sei es unbegreiflich, wie die Anschauungen über Gott und göttliches Wesen so vielfach wären und so schroff von einander differiren könnten. Ausserdem gibt es, sagt Ulrici, deshalb kein angeborenes Gottesbewusstsein, weil unser Bewusstsein überhaupt nicht angeboren ist, sondern allmählich erst aus sinnlichen Empfindungen und psychischen Gefühlen entsteht. Endlich würde eine bewusste Gottesidee, mit welcher notwendig auch das Bewusstsein des Sollens gemäss dem göttl. Willen uns angeboren sein würde, dergestalt die menschliche Selbstbrsimmung beeinflussen, dass damit die Willensfreiheit tatsächlich aufgehoben würde.

---

1) Ibid. p. 742—43.

2) Ibid. p. 744—45.

3) Ibid. p. 645.

Unbewusste Vorstellung aber könnte diese angeborene Gottesidee aus dem Grunde nicht sein, weil unbewusste Vorstellungen eben keine Vorstellungen, sondern blosse Empfindungen, Gefühlsperceptionen, Triebe, Instinkte seien.[1])

Es könne daher nur ein bestimmtes, ursprünglich unbewusstes Gefühl, eine durch unmittelbare Einwirkung Gottes entstehende Affektion der Seele sein, in welcher ihr das Dasein Gottes ebenso unmittelbar sich kund gebe, wie in der Sinnesempfindung das Dasein äusserer Gegenstände.

Es fragt sich nun: In welcher Weise geschieht die Erzeugung dieses Gefühls durch Gott?

Ulrici erklärt, man brauche hiezu keine besondere göttliche Einwirkung anzunehmen, sondern es genüge die allgemeine Einwirkung Gottes, die sich in der Erhaltung der Welt durch Gott zeige. Die Erhaltung der Welt gehe dadurch vor sich, dass Gottes schöpferische Kraft fortwährend in die Welt einstrahle. Diese Einstrahlung sei Manifestation Gottes in der Schöpfung; denn jede Ursache manifestire sich in der Wirkung. Bei den fühlenden, percipirenden, des Bewusstseins fähigen Geschöpfen nun sei die Selbstmanifestation Gottes nicht blos eine Manifestation im Geschöpf, sondern zugleich für das Geschöpf. Daher werde der Mensch mit seinem so fein besaiteten Gefühlsvermögen in seinem Selbstgefühle ein Moment entdecken, welches auf das Dasein und Wirken Gottes hinweise. Das Selbstgefühl sei also durch das genannte Moment das religiöse Gefühl, auf das man die Religion zurückgeführt und insofern mit Recht zurückgeführt habe, als auf ihm die subjektive Seite aller Religion, die angeborene Neigung des Menschen zum Glauben an göttliche Wesen, an übernatürliche Einwirkungen beruhe.[2])

Wir vermögen die Richtigkeit der beiden, oben formulirten Thesen Ulrici's nicht anzuerkennen.

Eine genaue Reflexion über die Genesis der Gottesidee

[1]) Ibid. p. 745—46.
[2]) Ibid. p. 746—47.

ergibt, dass sich letztere nicht aus dem religiösen Gefühl entwickelt, sondern dass sie, wie jede andere Idee der menschlichen Seele, durch natürliche Denktätigkeit, durch Betätigung der Vernunft, welche nach Kant das Vermögen der Ideenbildung ist, erzeugt wird.[1])

Weit entfernt, aus dem religiösen Gefühl hervorzugehen, regt sie vielmehr die Entstehung des religiösen Gefühls an, ähnlich einer Saite, welche durch ihr Schwingen das Mitschwingen der benachbarten Saite veranlasst. Es entsteht nicht eher ein religiöses Gefühl, als bis in der Seele eine wenn auch noch so unklare und undeutliche Idee durch einen Akt des Denkens (des Nachdenkens) zustande gekommen ist. Eine solche unklare und undeutliche Idee kann man wohl mit dem Ausdrucke „Ahnung" bezeichnen; diese ist aber keineswegs gleichbedeutend mit „Gefühlsperception", mit „Gefühl"; sie ist intellektuelle Tätigkeit.

Doch kann das religiöse Gefühl, obgleich in seiner Genesis durch den Gottesgedanken bedingt, zum klareren und deutlicheren Erfassen der Gottesidee, sowie zu deren formell correkten und ausführlichen Begründung — zu Gottesbeweisen anregen.

Würde sich das religiöse Gefühl, wie Ulrici meint, zur Gottesidee „erheben", entwickeln", „ausbilden", so müsste es nachdem es sich zur Gottesidee erhoben hat, aufgehört haben, als religiöses Gefühl in der Seele vorhanden zu sein. Einen derartigen psysischen Vorgang bezeugt aber unser Bewusstsein nicht; im Gegenteil sagt es uns, dass das religiöse Gefühl zugleich mit der Gottesidee als Bewusstseinsinhalt in der Seele zu existiren vermag, ja dass es bei Zunahme der Klarheit und Deutlichkeit der Gottesidee zu wachsen imstande ist, sowie dass es eine Zeit lang noch fortbestehen kann,

---

[1]) Ibid. p. 742—47; ausserdem im „Glauben und Wissen" II. Absch. 3. Cap. und Bd. XXIV p. 121 in der J. H. Fichte'schen Zeitschrift für Philosophie.

nachdem die Gottesidee bereits aus dem Bewusstsein entschwunden ist.

Es lassen sich noch weitere Gründe gegen Ulrici anführen. Ulrici macht in seiner Polemik gegen die Anschauung, als ob es eine unbewusste angeborne Gottesidee gäbe, geltend, dass unbewusste Vorstellungen keine Vorstellungen sind.

Mit dem gleichen Rechte wenden wir gegen ihn ein: Auch unbewusste Gefühle gibt es nicht. Wie wir nur bewusste Vorstellungen kennen, so sind uns auch die Gefühle nur als Bewusstseinsvorgänge bekannt. Und wie die Vorstellungen, sobald sie aufhören, bewusst zu sein, nicht mehr als Vorstellungen in der Seele sind, sondern dann nur mehr die Fähigkeit und — bei vorausgegangener Uebung — die Fertigkeit in der Seele vorhanden ist, die gehabten Vorstellungen wieder zu erzeugen, genau so verhält es sich auch hinsichtlich der Gefühle. Um ein Gleichnis (Vergleich) zu gebrauchen: Die Wellen des Meeres sind sobald sie von der Meeresoberfläche verschwunden sind, nicht etwa im Schooss des Meeres als Wellen noch vorhanden, sondern es besteht nach dem Verschwundensein der Wellen von der Meeresoberfläche nichts weiter, als die Fähigkeit des Meeres, Wellen an seiner Oberfläche mit Hilfe äusserer Anregung (des Windes) zu bilden.

Ferner: Wenn wir eine unmittelbare (direkte) übernatürliche und allgemeine Einwirkung Gottes auf den Menschen annähmen, so wäre es nicht recht begreiflich, wie es trotz dieser göttlichen Einflussnahme überzeugte Nichttheisten (Pantheisten, Materialisten) geben könne, die noch dazu nicht selten in intellektueller wie ethischer Hinsicht auf hoher Stufe stehen.

Dass etwa die menschliche Denktätigkeit bei Bildung der Gottesidee von Gott unmittelbar beeinflusst sei, bestätigt unser Bewusstsein ebenfalls nicht.

Wir müssen sonach gegen Ulrici betonen:

1) Die Gottesidee entsteht nicht aus dem religiösen Gefühl, sondern wird durch Denktätigkeit erzeugt (gebildet).

2) Diese Denktätigkeit ist ausschliesslich aus natürlichen Ursachen zu erklären, da uns zu einer gegenteiligen Annahme keinerlei Anhaltspunkte gegeben sind.

Wir sind mit der Vorführung und Würdigung der Gotteslehre Hermann Ulrici's zu Ende.

Ein allgemeiner Rückblick auf die behandelten Materien zeigt, dass sich gar manche Ausführungen Ulrici's nicht als stichhaltig erwiesen haben. Andrerseits sind wir aber auch Haltbarem und Wertvollem begegnet.

Von diesem Wertvollen wollen wir hier einen Punkt ausdrücklich hervorheben, weil er nach unserem Dafürhalten von ganz besonderer Wichtigkeit ist. Ulrici hat des öftern auf Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen Gott und Welt hingewiesen. Gemäss der Lehre des Theismus ist Gott das selbswirkliche Sein, die Welt dagegen existirt durch einen von ihr verschiedenen Grund. Es besteht daher zwischen Gott und Welt ein wesentlicher Unterschied.

Da weiterhin Gott als das absolut vollkommene Sein naturgemäss das Vorbild jedes anderen Seins ist, so ist er eben deshalb auch das Vorbild des weltlichen Seins.

Die Welt erscheint also unter letzterem Gesichtspunkte als ein Nachbild, eine Nachahmung des göttlichen Seins und ist daher Gott ähnlich.

Wir kommen sonach zu dem Resultat: Unterschied und Ähnlichkeit sind die beiden höchsten und allgemeinsten Kategorien, die das Verhältnis zwischen Gott und Schöpfung bestimmen.

Es ist evident, dass unser Verständnis von Gott und Welt sich umso tiefer und umfassender gestalten wird, je mehr wir die Unterschiede und Ähnlichkeiten zwischen Schöpfer und Schöpfung im Einzelnen erkennen und feststellen.

Eine Darstellung des Theismus nach den genannten Gesichtspunkten vervollkommt aber nicht bloss unsere Begriffe über Gott und Welt, sie ist auch — eben wegen ihrer Methode — ganz besonders dazu geeignet, in wirksamer und überzeugender Weise den Pantheismus zu bekämpfen.

Bekanntlich steht heute der Pantheismus gleich dem Theismus im Vordergrunde des philosophischen Interesses und bildet in hohem Masse den Gegenstand tiefgehender metaphysischer Spekulation, während der Materialismus immermehr — wenigstens in Philosophenkreisen — an Ansehen verliert.

Entweder Theismus oder Pantheismus! lautet die Losung der Philosophie in der Gegenwart; und die Verteidiger beider entgegengesetzten Weltanschauungen kreuzen ihre Geisteswaffen in einem mit Ernst, Eifer und Ehrlichkeit geführten Kampfe.

Was scheidet nun die Kämpfenden in zwei feindliche Heerlager?

Der Pantheismus behauptet: Die Welt ist wesensgleich mit ihrem Urgrunde und mit ihm identisch.

Der Theismus lehrt: Die Welt ist wesentlich verschieden von ihrem Urgrunde und nur dessen Gleichnis.

Je eklatanter demnach der Theismus sowohl die Verschiedenheit als auch die Ähnlichkeit zwischen Gott und Welt nachweist, desto treffender wird er eben damit den Pantheismus widerlegen und so die Richtigkeit des Satzes dartun:

Der Theismus ist die klare, durchsichtige Wahrheit,
der Pantheismus nur blendender Schein.

Vita.

Ich, Johann Ev. Schweiker, kath. Geistlicher, z. Z. Kommorant in München, geb. 27. Dez. 1868 zu Berletzhof, B.-A. Parsberg (Oberpfalz), studirte am Alten Gymnasium zu Regensburg, später an der Universität Würzburg (1890—92), dann an den Lyceen zu Regensburg und Bamberg und in den Jahren 1902—03 an der Universität München.

Meine Lehrer in der Philosophie waren: Professor Dr. Stölzle, Grasberger, Volkelt, Lycealrektor Dr. Katzenberger, zuletzt Prof. Dr. Theodor Lipps und Furtwängler.

Die Anregung zur vorstehenden Arbeit gab mir Herr Professor Dr. Stölzle, dem ich für seine Ratschläge geziemend danke.